KÁROLY VERESS

FIINŢA GENERAŢIONALĂ ŞI DESTINUL CULTURII

casa cărții de știință

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Coperta: Czégely Erika

Pe coperta I, ilustraţie după Escher

Copyright © Károly Veress, 2003
© Casa Cărţii de Ştiinţă, pentru prezenta ediţie

Referenţi ştiinţifici: prof. univ. dr. Ştefan Angi
prof. univ. dr. Aurel Codoban

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
VERESS, KÁROLY
Fiinţa generaţională şi destinul culturii / Károly Veress. – Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2003
Bibliogr.
ISBN 973-686-512-6
I

Director: Mircea Trifu

Fondator: dr. T.A. Codreanu

Tehnoredactare computerizată: Czégely Erika

Tiparul executat la Casa Cărţii de Ştiinţă
400129 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor nr. 6-8
Tel./fax: 0264-431920
uww.casacartii.ro; e-mail: editura@casacartii.ro

[Erdélyi Magyar Adatbank]

KÁROLY VERESS

Fiinţa generaţională și destinul culturii

Casa Cărţii de Ştiinţă
Cluj-Napoca, 2003

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Cuprins

Introducere 7
1. Semantica istorică a termenului cultură 9
1.1.Cultura subiectivă 11
1.1.1. Cultivare-educare 11
1.1.2. Sociabilitate 16
1.1.3. Modelare 21
1.2. Cultura obiectivă 28
1.2.1. Creaţie 28
1.2.2. Natură 33
1.2.3. Progres 36
1.3. Civilizaţie şi cultură 38
1.3.1. Sociogeneza civilizaţiei 38
1.3.2. Conţinutul civilizaţiei 41
1.3.3. Sistemele culturii 43
2. Cultura în concepţiile contemporane 49
2.1. Concepţii axiologice 49
2.1.1. Cultură şi valoare 50
2.1.2. Apriorismul valoric şi empirismul valoric 54
2.1.3.Dihotomia cultură-civilizaţie 59
2.2. Concepţii sociologice şi antropologice 66
2.2.1. Probleme metodologice 67
2.2.2. Definiţii ale culturii 76
2.2.3. Sociodinamica culturii 83
2.3. Concepţii semiotice şi hermeneutice 90
2.3.1. Semn şi semnificaţie 90
2.3.2. Limbaj şi text 97
2.3.3. Interpretare şi comprehensiune 109
3. Timp şi cultură 134
3.1. Timpul lumii 135
3.1.1. Timpul fizic 136
3.1.2. Timpul social 138
3.1.3. Concepte de timp 140
3.2. Timpul sufletului 143
3.2.1. Durata 144
3.2.2. Trăirea timpului 145
3.2.3. Conştiinţa timpului 148
3.2.4. Temporalitatea 151
3.3. Timpul istoric 153
3.3.1. Fiinţa umană în timp 153
3.3.2. Timpul în fiinţa umană 160

[Erdélyi Magyar Adatbank]

3.3.3. Prezentul istoric 162
3.3.4. Tradiţia 167
4. Conceptul de generaţie 173
4.1. Generaţia socială 173
4.1.1. Vârsta 173
4.1.2. Grupele de vârstă 180
4.1.3. Grupul generaţional şi comunitatea generaţională 187
4.1.4. Conştiinţa generaţională 198
4.2. Generaţia filosofică 203
4.2.1. Generaţia ca durată 205
4.2.2. Generaţia ca trăire 206
4.2.3. Generaţia ca conştiinţă temporală 208
4.2.4. Fiinţa generaţională 210
4.3. Generaţia culturală 216
4.3.1. Intersubiectivitatea generaţională 216
4.3.2. Paradigma generaţională 223
4.3.3. Limbajul generaţional 228
4.3.4. Comprehensiunea generaţională 232
5. Schimbul de generaţii 235
5.1. Conceptul schimbului de generaţii 235
5.1.1. Esenţa schimbului 235
5.1.2. Structura temporală a schimbului 239
5.1.3. Formele şi ritmul schimbului 245
5.1.4. Structura relaţională a schimbului 250
5.2. Relaţiile generaţionale în timp 256
5.2.1. Simultaneităţi non-simultane 257
5.2.2. Non-simultaneităţi simultane 258
5.2.3. Concepţia temporală generaţională 267
5.2.4. Relativitatea şi accelerarea timpului 271
5.3. Schimbul de generaţii în cultură 280
5.3.1. Schimbul de roluri pedagogice 280
5.3.2. Schimbul de paradigme 283
5.3.3. Schimbul de valori şi de norme 286
5.3.4. Schimbul de limbaje şi de sensuri 291
5.4. Deschideri de perspective 294
5.4.1. Direcţiile criticii 294
5.4.2. Şansele comprehensiunii 298
5.4.3. Posibilităţile dialogului 305
Încheiere 309
Bibliografie 313

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Introducere

În cartea mea mă angajez la cercetarea unei problematici speciale, relativ rar cercetate ca temă independentă: la studierea raportului dintre cultură şi generaţii. Numeroase studii de specialitate se ocupă de fenomenul generaţional şi de problema schimbului de generaţii, dintre care am folosit câteva şi la redactarea acestei lucrări. Acestea însă discută aceste probleme mai mult din perspectivă sociologică, antropologică sau juventologică. Pe baza acestora, dintr-o perspectivă exterioară ar părea că ne confruntăm cu o problemă aparţinând pronunţat ştiinţelor sociale.

Principalul obiectiv al lucrării mele se află tocmai în acea strădanie de a aborda şi de a discuta problema generaţională în cultură ca una *filosofică*. Pornind pe calea analizei şi argumentării filosofice voi încerca să susţin ipoteza potrivit căreia fenomenele legate de problema generaţională şi schimbul de generaţii, în forma în care se manifestă azi în cultură, se află într-o corelaţie adâncă, esenţială cu structura temporală şi cu mecanismele de funcţionare ale culturii europene dezvoltate în era modernităţii. Potrivit acesteia, în analizele teoretice ale problemei generaţionale şi ale schimburilor de generaţii, ce au loc în cultură, se exprimă trăsăturile specifice ale concepţiei despre om şi despre cultură a modernităţii europene.

Pentru realizarea acestui obiectiv am ales de cele mai multe ori calea analitico-interpretativă a reflecţiei filosofice speculative. Aceasta însă nu înseamnă excluderea rezultatelor cercetărilor empirice ale problematicii. Fără utilizarea rezultatelor investigaţiilor sociologice, antropologice, semiotice şi din domeniul teoriei comunicării referitoare la problematica culturii şi la problema generaţională, nu aş fi putut realiza obiectivele filosofice. De aceea, atât în investigarea filosofică a problematicii culturii, cât şi în cea a timpului, precum şi în cea a generaţiilor, am integrat şi punctele de vedere specifice ale acestor discipline şi m-am sprijinit efectiv pe rezultatele lor. Astfel, în intersecţiile tematice esenţiale cursul cercetării mele a devenit interdisciplinar şi presupun că aceasta e în consens nu doar cu orientările mele ştiinţifice personale, ci şi cu natura problemei cercetate.

În ceea ce priveşte teoriile filosofice implicate în proiectarea şi redactarea acestei lucrări, m-am sprijinit în special pe unele problematizări ale acelor concepţii filosofice contemporane care sunt

[Erdélyi Magyar Adatbank]

inevitabile în legătură cu discutarea problemelor culturii, ale timpului şi ale generaţiilor. Acestea sunt: filosofia diltheyiană a comprehensiunii, fenomenologia husserliană, teoria bergsoniană a timpului, ontologia umană heideggeriană, teoria acţiunii comunicative la Habermas, precum şi hermeneutica filosofică a lui Gadamer şi Ricoeur.

Întregul *experiment* al prelucrării filosofice a problematicii cercetate acţionează într-o direcţie bine determinată: în direcţia hermeneuticii filosofice. De aceea cursul expunerii momentelor mai importante urmează traseul natural al problematizărilor fundamentale ale gândirii filosofice europene contemporane de la filosofia vieţii şi fenomenologie până la hermeneutică. De fapt întreaga mea încercare a fost ghidată de o intenţie lăuntrică dar observabilă: a dezvălui cât se poate de convingător, în contextul dat, posibilitatea ascunsă în hermeneutica filosofică de a putea oferi o contribuţie teoretică şi metodologică eficientă la extinderea dialogului, la mărirea şanselor înţelegerii şi ale colaborării generaţionale în cultură. Dar sunt conştient şi de faptul că succesul acestei aspiraţii depinde, nu în ultimul rând, şi de şansele hermeneuticii în cultura contemporană. Acestea mă îndeamnă la recunoaşterea limitelor încercării mele filosofice.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1. *Semantica istorică a termenului* cultură

Termenul de cultură s-a înrădăcinat relativ târziu în vocabularul european. El a intrat în vorbirea curentă din publicistica filosofică şi pedagogică. De la începutul secolului al XIX-lea *cultura* a devenit termenul tehnic indispensabil al diferitelor niveluri ale vorbirii împreună cu derivatele şi compusele sale. Astăzi aparţine vocabularului de bază al limbajului mai multor domenii ştiinţifice: al filosofiei culturii, al sociologiei, al antropologiei şi al semioticii. Termenul de cultură denumeşte un ansamblu de fenomene a cărui cercetare filosofică şi ştiinţifică devine din ce în ce mai diferenţiată atât din punctul de vedere al conţinutului, cât şi sub aspectul metodologiei.

În ciuda acestuia, în dicţionarele explicative găsim o însumare destul de simplistă, schematică legată de semnificaţia acestei expresii. Dintre sensurile corespunzătoare ale cuvântului „cultură", din *Dicţionarul explicativ al limbii române* putem cita următorul: „Totalitatea valorilor materiale şi spirituale create de omenire în procesul practicii social-istorice, precum şi a instituţiilor necesare pentru crearea şi comunicarea acestor valori" (DICŢIONAR, 217). Această definiţie lexicală cuprinde câteva idei fundamentale în legătură cu esenţa culturii: 1. Cultura este totalitatea *valorilor* create de societatea umană ca subiect colectiv. Se despart două grupuri ale valorilor – valori materiale şi spirituale –, dar numai ca o diferenţiere sugerată de pura denumire. Crearea de valori se produce de-a lungul istoriei, cultura de azi este deci rezultatul unui proces istoric. 2. Cultura înseamnă *erudiţie*. Rezultatul procesului desfăşurat se arată într-o stare determinată a societăţii în care se exprimă totodată o calitate a existenţei. 3. În final, cultura înseamnă *proces*, adică activitate orientată spre obţinerea unui rezultat, care poate fi dezvoltat, perfecţionat în continuare. Puterea formatoare a acestei activităţi se extinde atât asupra individului, cât si asupra comunităţii sociale. Astfel se pot însuma în linii mari ideile mai importante legate de cultură, care sunt vehiculate în conştiinţa comună contemporană. Dar în această formă de apariţie nereflectantă, canonizată ele nu lămuresc, ci mai degrabă acoperă înţelesul real şi multiplele componente semantice ale termenului *cultură*.[1] Definiţia

[1] Această idee s-a formulat şi la conferinţa ştiinţifică din Veszprém consacrată problematicii culturii, în octombrie 1992. Potrivit unuia dintre participanţi astăzi utilizăm cu

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lexicală citată sugerează un polisemantism deranjant pentru o investigaţie cu exigenţe ştiinţifice. De aceea, consider că doar o raportare analitico-explicativă şi istorică corespunzătoare, întemeiată pe orientarea hermeneutică sub aspect metodologic, poate dezvălui în mod adecvat principalele dimensiuni semantice ale termenului *cultură.*

***

Teoreticienii culturii nu consideră ca fiind accidentală apariţia bruscă a cuvântului „cultură" în vocabularul european. Prin acest cuvânt filosofia, se pare, a găsit modalitatea potrivită pentru satisfacerea unei „necesităţi semantice" apărute în condiţiile modernităţii (vezi MÁRKUS 13).

Aici se pot formula deja două întrebări:

1. În ce constă „necesitatea semantică" amintită?
2. De ce tocmai termenul *cultură* a putut deveni corespunzător satisfacerii acestei necesităţi?

Prin demersul meu voi încerca să dovedesc faptul că răspunsurile la aceste două întrebări nu se pot separa nici măcar din punct de vedere analitic. Ar fi poate mai potrivit să spunem, recurgând la o logică inversă: esenţa acestei necesităţi semantice a constituit-o tocmai apariţia a unui gol conceptual, pe care l-au umplut straturile semantice ale termenului *cultură,* utilizat din ce în ce mai des de la începutul secolului a) XIX-lea.

Acest fapt justifică şi totodată face posibilă o asemenea abordare metodologică – cea a semanticii istorice[2] – care ajunge, prin dezvăluirea straturilor semantice, la reconstruirea mişcării istorice, ce a stat la baza constituirii termenului *cultură.* Aceasta ne va deschide posibilitatea conturării unei asemenea concepţii asupra culturii care se dovedeşte funcţională în analiza problemelor generaţionale.

Cercetarea semantică istorică poate face treptat o legătură între istoria cuvântului, istoria conceptului şi între mişcările sociale istorice care au influenţat dezvoltarea acestora. Din această cauză nu mă voi ocupa pur şi simplu de cercetarea analitică şi explicativă a cuvântului *cultură*, ci de cea a *termenului* cultură, în domeniul căruia mişcarea istorică a cuvântului

---

preponderenţă o variantă modernizată a sensului original al *culturii,* dată de Cato şi Cicero, dezvoltată până în secolul al XVIII-lea, conform căruia cultura este acea totalitate cuprinzând toate acele activităţi şi rezultate care pot fi raportate la conţinutul pozitiv al progresului uman (vezi JÁGER 44).

[2] Folosesc conceptul de „semantică istorică" în sensul recomandat de R. Kosseleck (vezi KOSSELECK).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

(designantul), a conceptului (conţinutul de sens) şi a stării de fapt (referinţa) poate fi urmărită şi descoperită prin procedee explicative. Astfel obiectul analizei nu îl vor constitui în mod direct şi pronunţat doar ideile filosofice legate de cultură, ci „unele componente semantice sedimentate ale acestora, care au început să servească la exprimarea experienţelor şi a exigenţelor sociale mai generale în afara sferei proprii a filosofiei" (MÁRKUS 12–13).

O dată cu răspândirea termenului de cultură a avut loc şi *schimbarea funcţiei* filosofiei în privinţa culturii. Privind din perspectiva semanticii istorice a termenului *cultură*, filosofia a participat mai întâi ca factor constructiv la elaborarea straturilor semantice ale expresiei *cultură,* mai târziu însă, transformând cultura deja existentă în obiect al reflecţiei sale, a ajuns la problematizări noi, ce aparţin domeniului filosofiei culturii.

1.1. Cultura subiectivă

1.1.1. Cultivare–educare

Termenul modern de *cultură* provine, după cum se ştie, din verbul latin[3] *colere*, al cărui sens de bază este: „a cultiva". Cato foloseşte acest cuvânt cu înţelesul de cultivare a pământului, în cuvântul compus cultura agri (agricultură), înţelegând prin acesta îngrijirea, ocrotirea, înnobilarea, asigurarea rodirii naturii „crude", „sălbatice". În conţinutul semantic al acestei expresii apare în acelaşi timp cultivarea pământului, ca activitate şi pământul cultivat, ca rezultat. Din această unitate semantică incipientă a sa se vor desprinde, în urma diferenţierii şi transferuri de sens ulterioare, variaţiile complexe de sens.[4]

[3] Originea latină a cuvântului *culturii* nu exclude posibilitatea ca unele dintre semnificaţiile asumate/designate mai târziu de el să se fi formate deja în societatea greacă antică. Pentru denumirea acestora limba greacă a folosit alte expresii. Expresia *tropos* folosită şi de Euripide denumea ceva asemănător francezei *modes, manieres,* adică ceva ce poate fi dobândit într-un mediu dat. Expresia *ethos* era folosită la origine cu conţinutul de sens al lui „demeure", pe urmă ‚moeurs" şi „esprit". Expresia *nomos,* în opoziţie cu *physis* ce exprima natura eternă, invariabilă, însemna varietatea condiţiilor sociale şi totodată posibilitatea schimbării lor. În final expresia *paideia* este aceea care, poate, se apropie cel mai mult de înţelesul termenului modern *cultură,* deoarece nu înseamnă doar educaţie, nu se referă numai la copilul ce poate fi format, ci exprimă un proces, care se extinde asupra întregii vieţi a omului ce îşi caută în permanenţă propriile posibilităţi de perfecţionare şi de împlinire. Conţinutul semantic al expresiei *paideia* coincide cu expresia ciceroniană *humanitas* (vezi DOLLOT 16).

[4] Conţinutul semantic original al expresiei *colere* cuprindea laolată variaţiile de sens

[Erdélyi Magyar Adatbank]

O schimbare semantică decisivă, arătând spre înţelesul de mai târziu, se produce pentru prima oară la Cicero. În *Tusculanae Disputationes* compara sufletul neinstruit cu pământul necultivat şi numeşte filosofia „cultura sufletului” (*cultura animi*) (CICERO V. 13). Prin aceasta expresia originală de *cultură* dobândeşte un înţeles *metaforic* din mai multe privinţe. Pe de-o parte dobândeşte un sens general: de la cultivarea concretă a pământului se extinde spre cultivarea oricărui lucru sau a oricărei persoane. Sub acest raport se suprapun straturile sale semantice devenite ulterior tradiţionale: a) a cultiva, a îngriji, a ocroti; b) a instrui, a educa, a înnobila; c) a cizela, a împodobi. Pe de altă parte se produce un transfer de sens de la activitatea legată de pământ spre cea referitoare la om şi la sufletul uman.[5]

Acest transfer de sens cuprinde mai multe momente analitic separabile:

1. *Cultivarea* se rupe de conţinutul semantic original care exprima o activitate obiectuală (de cultivare a pământului) şi se înrudeşte cu o altă activitate, cu educaţia.

2. Această înrudire are baza comună în cele două activităţi. În ambele cazuri se afirmă un moment reflexiv referitor la om, la subiectul activităţii. Aşa cum omul în munca agrară se raportează activ, subiectiv la pământ pentru a dezvolta fecunditatea potenţială a acestuia, la fel creează un raport cu propriul său eu de-a lungul educaţiei, pentru a revela, ca subiect autoactivant, capacităţile fizice şi spirituale ce se găsesc în acesta. Astfel conceptul de *cultura animi* cuprinde un moment esenţial al autoviziunii în formare a omului european, exprimând „o idee şi un ideal important din punct de vedere social: semnalează acel proces de-a lungul căruia individul formează, transformă şi cultivă, prin propriile eforturi, capacităţile sale spirituale şi morale” (MÁRKUS 14).[6] Chiar şi în această

„*cultura*” („*cultivare*”) şi „*cultus*” („adoraţie”). Pentru agricultor cultivarea şi veneraţia pământului erau inseparabile (vezi DOLLOT 18). Chiar şi în antichitatea târzie şi de-a lungul Evului Mediu cultivarea pământului avea întotdeauna o dimensiune sacră, operaţiunilor profane de subzistenţă adăugându-se procedee şi semnificaţii rituale, cultice. Toate acestea atrag atenţia asupra rădăcinilor comune şi asupra rolului social asemănător al culturii şi al religiei.

[5] „De această primă interpretare a culturii s-a asociat reprezentarea acelui efort interior – scrie un teoretician polonez contemporan –, care încearcă să transforme gândirea umană în aşa fel, cum munca umană modifică structura naturală a solului, lumea exterioară, lumea naturii” (KLOSKOWSKA 72).

[6] Această schimbare de sens – care are caracter paradigmatic – se prezintă în diferenţierea semantică a cuvintelor *cultura* şi *cult* la care a contribuit critica creştină a ideii de „cultura animi”. Într-una din predicile sale Sf. Augustin compara grija lui Dumnezeu faţă de sufletul

formă cea mai simplă a gândirii este prezentă acea capacitatea omului „de a se observa pe sine în mod critic şi de a dori să depăşească deficienţele percepute ale personalităţii sale” (THURN 7).

3. În acest moment incipient al constituirii sensului specific al termenului *cultură* se presimte un alt component semantic esenţial, care ulterior va primi un accent principal în sensul *individual-pedagogic*[7] al culturii. În urma faptului că omul european începe să vadă posibilitatea autoîmplinirii, autorealizării umane în raportarea activ-formativă la propriul său eu, în cultivarea spiritului, cultura „devine un *concept de valoare legat de personalitate*” (THURN 7) (sublinierea noastră – K. V.).

Însumând cele de până acum putem spune că cultura se propune ca o nouă *paradigmă existenţială* umană[8] – ce-i drept, numai la nivelul individului – ca o modalitate a existenţei umane diferită de cea naturală şi tradiţională, una care cuprinde laolaltă raportarea activ-formatoare şi cea reflexiv-evaluatoare. Acest mod al fiinţării umane care se formează în şi prin cultură este numit de limbajul filosofic „être cultivé”, adică „existenţă cultivată”, (vezi SIEGFRIED 98) referindu-se esenţial la faptul că aici este vorba de determinarea ontologică fundamentală a calităţii existenţei umane.

Vechea metaforă ciceroniană şi împreună cu ea înţelesul *individual-*

---

uman cu cea cu care agricultorul cultivă pământul său (vezi MÁRKUS 14). În expresiile „cultura Dei”, „cultura Christi” folosite de autorii medievali, cultura înseamnă adoraţie, omagiu, smerenie, deci o altă raportare umană înrădăcinată în tradiţia religioasă, pe care ulterior şi-a asumat-o semnificaţia cuvântului *cult.*

[7] Am împrumutat această expresie de la Gy. Márkus.

[8] Aici şi în continuare voi folosi expresia de *paradigmă* cu înţelesul cel mai larg: model general care face posibilă conceperea şi descrierea unui mod de existenţă formată istoric, cât şi a viziunii, a orizontului de cunoaştere şi de apreciere ca expresie a acestuia, precum şi a aspectelor esenţiale ale unei orientări metodologice. O paradigmă prin delimitările sale de alte paradigme face posibilă o oarecare articulare sesizabilă a procesului istoric. Totodată sunt conştient de faptul că orice referire la o „paradigmă” este ea însăşi paradigmatică, care transformă analiza ori într-una realizată în interiorul paradigmei respective, ori într-o analiză critică ce se află pe tărâmul unei alte paradigme. Astfel, în cazul exprimării exigenţelor de obiectivitate, trebuie să ne dăm seama că orice descriere – fie ea exterioară sau interioară – este o *interpretare* realizată în contextul unei paradigme, adică – conform formulării date de Th. Kuhn – în contextul „unui corp implicit de convingeri teoretice şi metodologice intim întrepătrunse, care să permită selecţia, evaluarea şi critica”. Kuhn subliniază că „oamenii a căror cercetare este bazată pe aceleaşi paradigme sînt angajaţi faţă de aceleaşi reguli şi standarde de practică ştiinţifică” şi sunt legate de „anumite tradiţii coerente de cercetare ştiinţifică” (KUHN 60, 54). Toate acele investigaţii analitico-explicative referitoare la cultură, în decursul cărora s-ar dezvălui contururile unei paradigme europene, trebuie să conştientizeze faptul că ele însele se afirmă înlăuntrul acestei paradigme culturale.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

pedagogic al culturii de cultivare a intelectului şi a sufletului devine din nou populară de la începutul secolului al XV-lea în rândurile umaniştilor italieni, iar în secolele următoare se răspândeşte şi într-un cerc mai larg, în corelaţie cu transformarea concepţiei despre educaţie. În aceasta a jucat un rol important învăţătura lui Fr. Bacon despre dezvoltarea aptitudinilor spirituale. În prima parte a operei sale, *Novum Organum*, Bacon confruntă *cultura vieţii civice* („cultura civis vitae") cu cea a barbarilor şi afirmă că prima este transmisă de către oameni cultivaţi (litterati). În acest sens sfera de înţeles a culturii depăşeşte sfera de existenţă a individului şi denotă calitatea superioară a vieţii spirituale şi de stat. Cu aceasta începe un proces semantic de-a lungul căruia se dezvoltă, pe lângă componentele semantice individuale şi dinamice ale conceptului de cultură, şi acele semnificaţii statice şi substanţiale care trimit la rezultatele activităţii.

Totuşi în concepţia lui Bacon despre cultură nu modalităţile de sens anterioare sunt importante, ci folosirea cuvântului cultură în legătură cu etica. Ştiinţa nouă nu trebuie să semnaleze doar scopurile etice, ci şi acele metode cu ajutorul cărora omul le poate atinge pe acestea. Faţă de expresiile *cultura ingenii, cultura mentis* răspândite în cerc larg până pe la începutul secolului al XVII-lea, făcând aluzie la *Georgica* lui Vergii, Bacon denumeşte *georgica animi* (vezi BACON 1605, VII. 1) acea parte a eticii care are ca datorie să se ocupe cu principiile de bază şi cu metodele educaţiei morale înţelese ca fiind cultivarea sufletului. Ideea cultivării sufletului este o învăţătură ce se extinde şi asupra sentimentelor, a voinţei şi a tulburărilor psihice, care arată prin ce metode se poate ajunge la omul cu spirit sănătos, lipsit de tulburări sufleteşti, având un intelect viu, activ şi respectuos, cel care este capabil la asimilarea şi aplicarea noii ştiinţe. Totodată ideea cultivării sufletului se îmbină cu ideea de *cultus vitae,* adică cu transformarea, cultivarea, împlinirea totalităţii vieţii umane ce arată dincolo de scopuri etice directe. Aici cultura înseamnă indirect şi calitatea superioară a vieţii statale, însuşirea şi exercitarea atitudinii civice.

Din interpretarea baconiană dată culturii rezultă două consecinţe importante: 1. Aici se estompează deja caracterul metaforic original al cuvântului *cultură* ce făcea legătura între cultivarea pământului şi cultivarea sufletului şi sub înţelesul de educaţie, autoeducaţie, autoinstruire dobândeşte un sens direct, de sine stătător. *Cultura* este interpretată de Bacon ca fiind un cuvânt ce se referă la întreaga educaţie (vezi NIEDERMANN 18); 2. Cuvântul *cultură* arată că educarea copiilor nu înseamnă bătătorirea modelelor anterior stabilite, determinate de tradiţie şi de origine, ci dezvoltarea aptitudinilor şi capacităţilor înnăscute, cultivarea

caracterului. Acest proces educativ este într-o strânsă legătură cu eforturile şi activitatea proprie a copilului, pe care educatorul trebuie să o „cultive" şi să o îndrume (vezi MÁRKUS 15–16).

Această idee din urmă conduce la separarea semantică clară a *culturii* şi a *cultului* în *Leviatanul* lui Th. Hobbes, ca la diferenţierea a doi asemenea termeni care se referă la două comportamente umane paradigmatic diferite.[9] Aici se prezintă deja diferenţa paradigmatică, esenţială a culturii şi a religiei bazată pe două moduri de acţionare. Ocrotirea, îngrijirea, educaţia sunt activităţi orientate spre subiectiv, care au rezultat concret, sigur şi pozitiv şi acesta se manifestă în reacţia directă asupra subiectului. Faţă de acestea adoraţia este o activitate orientată obiectiv, reacţia ei asupra subiectului se transmite prin intermediul transcendenţei reprezentând obiectul adoraţiei şi este doar sperată şi imprevizibilă. Ceea ce omul raportează în religie la Dumnezeu – şi doar prin intermediul voinţei sau graţiei divine la propria persoană –, în cultură este asimilat direct în sine şi prin asta îmbogăţeşte propria fiinţă.

O dată cu situarea în centrul atenţiei a conceptului de cultură se manifestă întregul potenţial semantic al termenului *cultivare.* Cultivarea denotă o activitate orientată spre transformarea în roditor a „crudului", a „sălbaticului", a „necultivatului". Acest strat semantic atinge sub diferite raporturi sensul termenului modern *cultură* în proces de formare:

1. În primul rând cultivarea reprezintă un mijloc sub raportul unui scop propus ca rezultat. Caracterul de mijloc al cultivării se afirmă în mai multe sensuri: a) Sub înţelesul schimbării de formă: obiectul cultivării sub influenţa activităţii cultivatoare se transformă, devine o altă realitate, trece printr-o metamorfoză ontologică. Rezultatul va fi obiectul transformat ontologic, b) Sub înţelesul activităţii formei: cultivarea dezvoltă capacitatea latentă din obiect şi prin aceasta obiectul devine capabil de o activitate neexercitată până atunci, c) Sub înţelesul rezultatului activităţii, dobândite prin cultivare, care va fi un asemenea *novum* care nu a existat până atunci, un *produs*, o *operă*, ca actualizarea potenţei creatoare prin cultivare.

2) Pe de altă parte cultivarea în sine e *scop*, realizarea acestuia poate fi împlinită prin utilizarea diferitelor mijloace. Acestea de obicei sunt

[9] Cultura este un proces de muncă a cărui „consecinţă naturală" este folosul provenit din efectuarea sa, fie ca „munca destinată pământului", fie sub forma „cultivării" intelectului copilului. Cultul însă ca adoraţie a divinităţii, „cultus Dei", „înseamnă să curtezi, să obţii favorurile cuiva prin servicii" (HOBBES 304). Potrivit acesteia se pot diferenţia două categorii de oameni: cei care acţionează conform propriilor concepţii, şi cei care se manifestă potrivit poruncilor lui Dumnezeu.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

produse realizate în stadii anterioare ale procesului de cultivare. Conţinutul acestui scop îl constituie *starea* realizată în procesul de cultivare, cât şi obţinerea şi menţinerea acesteia. Menţinerea stării cultivate presupune continuitatea cultivării, fără de care s-ar reinstaura starea crudă originară.

3) Prin interacţiunea funcţiei de mijloc şi a celei de scop cultivarea se realizează ca un proces continuu şi autosusţinător.

Cultura, interpretată ca fiind *cultivare*, este deci pe de-o parte activitate, proces, pe de altă parte rezultat coagulat în proces, o stare permanentizată prin care procesul ulterior poate fi susţinut. Subiectul activităţii e omul, dar şi rezultatul activităţii se realizează în om. Astfel sensul culturii interpretată la origine sub raport individual-pedagogic (ca fiind cultivare) în relaţie cu educaţia se îmbogăţeşte cu straturi semantice noi în epoca modernă: sfera ei semantică se extinde de la procesul activ al cultivării asupra rezultatului acesteia, asupra stării spiritului cultivat, asupra întregului mod de viaţă al omului. Această îmbogăţire semantică reprezintă un pas important spre formarea conceptului modern de cultură. Conceptul dinamic, cu conţinut activ, al culturii – care ar putea fi reprezentat lingvistic prin verbe de acţiune (a cultiva, a educa, a îngriji, a ocroti etc.) – va fi treptat schimbat de un concept cu conţinut substanţial care reflectă rezultatele şi totodată scopul acestor activităţi şi lingvistic este reprezentat prin substantive şi adjective (cultivat, cultură etc.). Pe baza acestora cultura se interpretează ca o *modalitate de fiinţare umană*, purtătoare a identităţii omului european, şi totodată ca o conştiinţă de sine a omului care este conştient de faptul că propria sa condiţie umană este rezultatul activităţii sale personale. Această dualitate este prezentă pe tot parcursul evoluţiei semantice a termenului modern *cultură.*

1.1.2. Sociabilitate

Îmbogăţirea semantică semnalată anterior şi schimbarea conceptuală în perioada imediat precedentă iluminismului pot fi urmărite pentru prima oară în gândirea lui S. Pufendorf, unul dintre reprezentanţii de marcă ai teoriei dreptului natural de la sfârşitul secolului al XVII-lea. În opera sa intitulată *De Jure Nature et Gentium* (1686) poate fi deja observată apariţia şi întrebuinţarea *culturii* ca expresie de sine stătătoare. Conceptului regândit al „cultura animi” şi al „cultus vitae”, Pufendorf îi asociază o nouă dimensiune semantică, cea a „sociabilităţii”. După părerea lui, sociabilitatea, viaţa socială din interiorul societăţii, pe care o generează interesele individuale legate de realizarea personală a

oamenilor, face posibilă cultura. Cultura înseamnă tot ceea ce contribuie la natură şi o înalţă, o înfrumuseţează: avuţia, plăcerile vieţii, bunele maniere, erudiţia, munca chibzuită şi invenţiile se leagă toate de ea. Cultura acum nu înseamnă numai înnobilarea, educaţia, ci şi condiţia umană nobilă, cultivată în care se exprimă frumosul, binele şi utilul realizat prin activitatea umană.

Pufendorf înţelege prin cultură *starea civilă* a unui popor care tocmai prin cultură se diferenţiază de societatea naturală a popoarelor barbare. Această stare de existenţă comunitatea umană organizată o obţine şi o menţine prin activizarea capacităţilor sale şi prin mijloacele de care dispune. Astfel, la începuturile iluminismului cultura este concepută pentru prima oară ca un concept totalizator,[10] care însumează nivelul de dezvoltare al erudiţiei, al obiceiurilor şi al moravurilor, şi care prin aceasta poate deveni măsura capacităţilor creatoare a societăţii umane.

Concepţia iluministă asupra culturii se exprimă cel mai cuprinzător în dicţionarul editat în 1774 al lui J. Chr. Adelung.[11] Conceptul de cultură se defineşte şi aici ca un concept cu conţinut parţial activ, care înseamnă cultivarea spiritului, dar totodată şi starea spiritului, iar în privinţa utilizării trimite la conceptul „starea moravurilor", „stare civilă". Spre deosebire de *natura*, *cultura* serveşte la denumirea tuturor acelor lucruri pe care oamenii înşişi le-au creat, le-au generat, dezvoltând substanţa comună a capacităţilor umane. La Adelung conţinutul semantic al termenului *cultură* se îmbogăţeşte cu un alt strat de sens important prin devenirea sa *istorică* şi asocierea sa cu conceptul de *progres*.[12]

---

[10] Conform părerilor generale ale specialiştilor, cuvântul *cultură* se găseşte de la sfârşitul secolului al XVII-lea în limba germană, conceptul modern al culturii însă a început să se constituie mult mai târziu, abia în anii '70 ai secolului al XVIII-lea. Faţă de acesta, potrivit lui Niedermann, Pufendorf este cel care întrebuinţează primul conceptul modern al culturii. După el influenţa lui Pufendorf asupra iluminismului este incontestabilă, şi acestei influenţe i se poate asocia şi o „putere creatoare de limbă". „Astfel se poate risca acea afirmaţie – scrie Niedermann –, că Pufendorf este creatorul conceptului modern al culturii." El îşi argumentează această afirmaţie cu o trimitere la o operă a lui Em. Hirsch (*Der Kulturbegriff. Eine Lesenfrucht.* 1925.), conform căreia „terminus post quem"-ul istoriei conceptului modern al culturii, adică apariţia ulterioară a conceptului culturii o putem aşeza în 1686 (vezi NIEDERMANN 10).

[11] Potrivit definiţiei lui Adelung, cultura este „înnobilarea şi rafinarea tuturor forţelor psihice şi fizice ale omului sau ale întregului popor în aşa fel, încât acest cuvânt înseamnă laolaltă iluminarea şi înnobilarea raţiunii prin eliberarea de sub prejudecăţi, şi totodată cizelarea şi rafinarea moravurilor" (citează KLOSKOWSKA 74). Această definiţie corespunde viziunii caracteristice a iluminismului, care consideră cultura ca fiind opusul barbarismului.

[12] Până acum înţelesul social al termenului cultură s-a răspândit deja larg. Totodată expresia *cultură* a păstrat în continuare înţelesul său original de „cultivare" trimiţând la un proces

În opera sa *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechtes* (1782) Adelung diferenţiază umanitatea şi istoria culturii acesteia. El a elaborat conceptul „istoriei culturii neamului omenesc" şi a opus istoria culturii, ca reprezentare a dezvoltării sociale, istoriografiei oficiale obişnuite de până atunci (istoria dinastiilor, a războaielor). Aici este vorba deja despre o asemenea definiţie cuprinzătoare a culturii,[13] care pe lângă rezultatele activităţii spirituale (artă, ştiinţă, morală, filosofie) cuprinde şi sferele cele mai importante ale vieţii civice, comerţul şi politica. Cultura astfel concepută este produsul vieţii sociale şi se poate concepe ca „non-natură", şi „ceva deasupra naturii." Această viziune iluministă asupra culturii face posibilă surprinderea conceptuală a unităţii şi a universalităţii umanităţii în diversitatea societăţilor şi a epocilor istorice (vezi MÁRKUS 19).

În concepţia lui Adelung despre cultură este prezentă deja una dintre principalele caracteristici ale conceptului modern de cultură: diferenţierea dintre cultură şi natură. Unele teorii accentuează legătura dintre cele două sfere ale existenţei, altele opoziţia dintre acestea. În faza târzie a iluminismului ambele tipuri de teorie erau deja formate.

Ideea continuităţii existenţiale a naturii şi a culturii se prezintă pregnant pentru prima oară în concepţia lui Herder despre cultură. Reprezentantul de marcă al filosofiei istoriei şi al filosofiei culturii, J. G. Herder, a contribuit în mare măsură la universalizarea conceptului culturii. Concepţia lui Herder despre cultură „a adoptat o formă elaborată şi finită" chiar şi în operele sale timpurii (cca. până în 1770).[14] Herder înţelege cultura ca un progres al naturii, ceea ce aici înseamnă starea erudită a unui popor (Bildung) incluzând şi expresia sa artistică şi lingvistică. Herder vorbeşte despre „nivelurile culturii" (Stufe) şi despre „gradaţiile erudiţiei", astfel făcând diferenţa dintre conţinutul social al culturii şi erudiţia spirituală cu sens mai subiectiv (vezi NIEDERMANN 215).

---

activ, dar deja nu în sensul individual, ci în cel *colectiv*, *istoric*. La fel şi momentul semantic al „educaţiei" este prezent în acest concept de cultură, dar de asemenea nu doar raportat la individ, ci ca idee „a educării umanităţii la majorat", care va deveni una din principalele teme ale iluminismului german târziu şi ale idealismului clasic (vezi MÁRKUS 19).

[13] La Adelung deja este vorba despre utilizarea unei asemenea expresii autonome a culturii în al cărei conţinut semantic elementele anterioare toate laolaltă vor da înţelesul real. „Pentru mine – scrie Adelung, definind cultura ca opusul naturii – cultura e tranziţie din starea mai mult sau mai puţin senzorială şi animalică în sistemul de relaţii mai strâns împletit al vieţii sociale... Starea naturală e absenţa culturii..." (citează NIEDERMANN 49–50).

[14] Herder a folosit deja termenul „*Cultur*" sau „*Kultur*" într-o operă timpurie a sa, în studiul *încercare de elaborare a istoriei poeziei lirice* (cca. 1764).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

După 1770, concepţia herderiană a culturii[15] se lărgeşte esenţial şi se împlineşte în opera sa principală. *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii* (1784—1791). Cultura devine conceptul funcţional-operaţional fundamental al întregii viziuni asupra istoriei. Herder respinge limitarea culturii de către Rousseau la erudiţia spirituală şi o extinde până la cultura spirituală a popoarelor şi astfel ajunge la un concept al culturii, care desemnează atât nivelul de dezvoltare a capacităţilor intelectuale şi morale ale societăţii, cât şi procesul de perfecţionare. Totodată Herder a cuprins în sfera acestui concept şi ideea de continuitate istorică a culturii. Prin aceasta, cultura devine „un tot cu valoare proprie", concepută ca latura variabilă a vieţii sociale, care progresează, se dezvoltă, se înalţă şi iarăşi decade. Astfel, Herder înzestrează conceptul culturii cu conţinut istoric. Conform concepţiei sale legea de bază a culturii este progresul spre umanitatea mai adâncă şi mai cuprinzătoare. Acest concept herderian târziu al culturii vede esenţa culturii în acea „artă umană" care schimbă natura (atât pe cea exterioară, cât şi pe cea umană) şi o aşază în slujba scopurilor umane. Din aceasta rezultă şi dezvoltarea şi perfecţionarea din ce în ce mai amplă a aptitudinilor şi a capacităţilor umane (vezi STAUFENBIEL 20).

Concepţia herderiană prefigurează liniile principale de evoluţie ale conceptului european modern de cultură:

1. Herder vede evoluţia culturală atât a individului, cât şi a grupurilor umane (popoare, naţiuni) şi a întregii omeniri în dezvoltarea umanităţii.[16] Cultura este cea care dă umanitate omului, adică îl înzestrează cu o asemenea calitate specific umană a fiinţării, care nu e caracteristică existenţei naturale, animalice.[17] În încheierea *Ideilor...*

[15] În concepţia sa despre cultură Herder a fost puternic influenţat de Pufendorf şi de Rousseau. Pe când ideile lui Pufendorf au influenţat concepţia sa despre natura socială a omului ca cauza culturii, de la Rousseau a preluat conceptul de „cultură spirituală".

[16] „Dacă privim omenirea – scrie Herder în *Idei...* –, aşa cum o cunoaştem, şi o analizăm pe baza propriilor legi, atunci nu vom găsi în om calităţi mai presus de umanitate. [...]. După cum am văzut, natura noastră s-a organizat pentru acest scop evident; de aceea am dobândit simţurile noastre mai fine şi înclinaţiile noastre, intelectul şi libertatea noastră, sănătatea noastră fragilă şi rezistentă, limba noastră, arta şi religia. Omul nu ar fi putut să aibă altceva în vedere sub nici o condiţie, în nici o societate, niciodată nu ar fii putut să dezvolte altceva decât umanitatea, în orice fel s-ar fi gândit despre ea" (HERDER 1978, 407–408). Fiecare caracteristică umană amintită de Herder constituie un element component al culturii.

[17] La începutul unei alte opere a Lui Herder – *Scrisori despre promovarea ideii de umanitate* – apare de asemenea o formulare concisă a viziunii herderiene asupra umanului şi umanităţii: „Sântem oameni cu toţii, şi ca urmare purtăm umanitatea în noi sau aparţinem umanităţii" (HERDER 1973, 190).

Herder ajunge la concluzia că cultura este o dimensiune universală a vieţii umane. Conform concepţiei herderiene fiinţa şi esenţa umană se realizează în şi prin cultură; condiţia umană şi conştiinţa de sine a omului se produce în şi prin cultură. Prin aceasta, în concepţia de cultură herderiană cultura se propune ca fiind conţinutul ontic al fiinţării umane şi totodată ca determinare ontologică a acesteia.

2. Omul devine om doar prin educaţie. În această ordine de idei se revalorifică rolul creator şi susţinător de cultură al educaţiei şi anume, dincolo de sfera individului, într-o perspectivă universal umană.

3. La Herder se poate deja observa separarea conceptului culturii cu conţinut *obiectiv* de cel cu conţinut *evaluativ-normativ*. În paginile *Ideilor...* apare şi o asemenea interpretare a culturii, care diferă de poziţia evaluativă propusă de Adelung şi în multe privinţe se apropie de conceptele moderne ale antropologiei culturale (vezi KLOSKOWSKA 75). Herder vede mecanismul de bază al culturii în tradiţia bazată pe consolidarea modelelor de comportament, care deschide drumul spre sesizarea teoretică a pluralităţii culturilor.

În timp ce la Herder relaţia dintre natură şi cultură este concepută ca o unitate bazată pe ideea continuităţii fiinţării umane, la I. Kant deja ne confruntăm cu *opoziţia* dintre natură şi cultură, cu accentuarea contradicţiei existente între ele. Kant disputând concepţia lui Rousseau despre cultură şi natură îşi formează propria părere. Potrivit acesteia omul poartă în sine „antagonismul" naturii şi al culturii. Această contradicţie interioară, care este caracteristica antropologică a fiinţei umane, poate fi depăşită prin formarea „ordinii legitime a societăţii". Pe această idee se clădeşte eseul de filosofie a istoriei a lui Kant cu titlul *Ideea istoriei universale a umanităţii în înfăţişare cosmopolită* (1784).[18] Aici oferă Kant definiţia iluministă, poate cea mai frapantă, cea mai relevantă, aşezând esenţa culturii în sociabilitatea omului şi definind sociabilitatea ca o transcendere a condiţiei naturale a omului.[19] Cultura stă – scrie Kant – „în valoarea socială a

[18] „Înţeleg aici prin termenul de antagonism sociabilitatea antisocială a oamenilor, adică înclinaţiunea lor de a intra în societate, pornire care e totuşi însoţită de o statornică împotrivire ce ameninţă neîncetat să destrame această societate. Această dispoziţiune pare fi cuprinsă în natura umană" (KANT 1943, 67-68). Prin urmare cultura umană se dezvoltă de-a lungul a doua tendinţe contradictorii: pe de-o parte prin dezvoltarea înclinaţiei ascunse în natura umană spre „asociere", pe de altă parte prin învingerea tendinţei de „izolare", „despărţire" ce sălăşluieşte de asemenea în natura umană. Doar prin aceasta din urmă „încep cu adevărat primii paşi de la primitivitate spre cultură" (KANT 1943, 68).

[19] Această idee este susţinută şi de următorul pasaj: „Toată cultura şi arta care împodobeşte omenirea, cea mai frumoasă ordine socială sunt roadele vrajbei, care e silită prin sine însăşi

omului" (KANT 1943, 68). Cultura în opoziţie cu natura reprezintă o altă calitate – cea socială – care faţă de „primitivitatea" naturii este superioară, şi prin aceasta reprezintă o valoare pozitivă pentru om, şi totodată este o dimensiune universală a vieţii umane.

Concepţia lui Kant despre cultură diferă în câteva puncte esenţiale de cea a lui Herder:

1. Kant înţelege cultura ca fiind un proces mult mai activ decât o face Herder şi pe lângă dimensiunea sa socială accentuează din nou şi dimensiunea individuală a acesteia.

2. Aceasta este în concordanţă cu faptul că Immanuel Kant vede conţinutul sociabilităţii în moralitate şi potrivit lui cultura poate transforma societatea „într-o unitate morală" (KANT 1943, 68). Prin aceasta, la Kant cultura dintr-un concept cu conţinut obiectiv devine din nou „un concept-scop cu încărcătură etică" (THURN 14) şi astfel apare din nou pe primul plan un concept de cultură cu caracter pronunţat evaluativ-normaliv, ceea ce nu exclude însă nici valabilitatea elementelor obiective-antropologice ale conceptului de cultură.

3. Astfel la Kant evoluţia semantică a conceptului de cultură cunoaşte o cotitură în două privinţe: pe de-o parte deja se simte la el necesitatea separăm conceptuale a *culturii* şi a *civilizaţiei*, pe de altă parte apare deja la el ideea de *valoare*, ca un element de conţinut al culturii, pe care se clădeşte mai târziu concepţia axiologică asupra problematicii culturii.

1.1.3. Modelare

Pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea se răspândeşte termenul *modelare* (Bildung) ca un sinonim al cuvântului german *Kultur* (sau anterior *Cultur)*. În prima parte a sec. al XIX-lea aceşti doi termeni s-au folosit cu înţeles identic. *Bildung*[20] s-a răspândit ca un corespondent al

---

să se disciplineze şi să se dezvolte astfel în mod desăvârşit, prin arta impusă, germenii naturii" (KANT 1943, 70).

[20] *Bildung* este un substantiv în germana veche, care provine din verbul *bilden* (a forma, a modela, a crea). Dar se leagă strâns şi de substantivul *Bild* care înseamnă chip, imagine. Conectarea semantică al celor două cuvinte s-a făcut încă de către autorii mistici ai Evului Mediu târziu şi ai Renaşterii (Meister Eckhart, J. Böhme), şi astfel *Bildung* s-a folosit pentru semnalarea acelui proces intelectual prin care omul creat pe chipul lui Dumnezeu încearcă, prin activitatea sa proprie, să clădească chipul lui Dumnezeu în propriul său suflet. De la cea de-a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, într-un sens profan, *Bildung* înseamnă dezvoltarea dirijată din interior a înclinaţiilor şi a aptitudinilor înnăscute ale omului, procesul pedagogic al automodelării, în cursul căruia individul particular înzestrat cu aptitudini naturale se

[Erdélyi Magyar Adatbank]

latinei *formatio*, dar faţă de sensul originar, pur dinamic al expresiilor renascentiste *forma*, *formare,* de inspiraţie aristoteliană, *Bildung*[21] acumulează un surplus de sens, care determină răspândirea sa generală.

Privind din perspectivă hermeneutică modelarea se leagă strâns de conceptul de cultură, deoarece „înseamnă acea modalitate specifică prin care omul modelează aptitudinile şi capacităţile sale naturale" (GADAMER 1984, 31). În acest sens modelarea nu se referă în asemenea măsură la proces, cât la rezultatul acestuia. Gadamer compară sensul cuvântului *modelare* cu grecul *physis* (natură). La fel cum natura dezvoltă potenţialitatea ei imanentă, forţele şi posibilităţile interioare, şi din această cauză se transformă, se înnoieşte continuu din interior, dar în aşa fel încât rămâne permanent la ea însăşi, nici modelarea nu cunoaşte scopuri în afara ei înseşi. Modelarea este dezvoltarea venită din interior a posibilităţilor ascunse în individul uman sau în comunitatea umană, o autodezvoltare permanentă, o continuă „autoperfecţionare", al cărei rezultat nu este o oarecare stare exterioară, ci e tocmai acest proces ce se clădeşte pe sine din interior în permanenţă. Prin transformarea interioară produsă în cel modelat acesta devine mai cultivat, ceea ce poartă în sine alte noi posibilităţi ale cultivării. Modelarea este deci o transformare interioară ce se produce în cel modelat, în decursul căreia modelatul ajunge la o realitate mai desăvârşită. Modelarea este starea naturală a celui modelat.

În acest sens modelarea – aşa cum o arată şi Gadamer – este mai mult decât cultivare. Pura cultivare a capacităţilor naturale, dezvoltarea unei aptitudini este de cele mai multe ori un proces de natură instrumentală, care se orientează spre realizarea unui scop exterior. Instrument ce-şi pierde funcţia imediat ce scopul se realizează. În cazul modelării se întâmplă invers: „în cultura dobândită nimic nu dispare, ci totul se păstrează" – scrie Gadamer (GADAMER 1984, 32). „Rezultatul" modelării se realizează în starea de a deveni mai cultivat, ceea ce nu este niciodată un rezultat final, deoarece cuprinde posibilităţile noi ale modelării ulterioare. Totodată rezultatul modelării nu se concretizează numai în creaţiile exterioare ale subiectului, ci mai mult în transformarea sa interioară, şi prin aceasta cuprinde în sine conţinutul şi sensul originar al cultivării.

---

transformă într-o personalitate cu o moralitate dezvoltată (vezi MÁRKUS 24). Expresiile *Bildung, Kultur* şi *Aufklarung* devin de atunci sinonime într-adevăr în aria lingvistică germană, de când se clădeşte pe acest sens individual-pedagogic şi un strat semantic social-istoric.

[21] În *Bildung* = *modelare* rezidă „modelul" cu dualitatea sa misterioasă, însemnând în acelaşi timp imagine şi model de comportament (vezi GADAMER 1984, 32).

Termenul de modelare apare şi la Kant şi la Rousseau, dar în înţelesul său discutat aici a fost pornit la drum de către ideea fundamentală a lui Herder, „a se ridica la umanitate prin modelare”. Conceptul de modelare se desăvârşeşte semantic între Kant şi Hegel şi devine într-atât de general, încât Hegel în locul termenului utilizat sporadic şi întâmplător de *Kultur* îl foloseşte consecvent pe *Bildung*.

În concepţia lui Hegel ideea de *Bildung* apare sub două raporturi. Pe de-o parte într-un raport individual-subiectiv înseamnă procesul cultivării, de-a lungul căruia individul poate ajunge la nivelul cunoştinţelor, al culturii din acea epocă, pe de altă parte la nivel general serveşte la exprimarea conceptuală a întregii istorii universale, ca *Bildungsgeschichte*.[22] În acest sens ulterior Hegel a folosit expresia *Bildung* atât pentru caracterizarea unei singure epoci istorice, cât şi ca atribut al Spiritului, în sensul că Spiritul, ca opusul naturii, este *Bildung* în sine. În această idee hegeliană se formulează teza antropologică fundamentală a fiinţării umane, potrivit căreia aceasta cuprinde atât *libertatea* (=omul este ceea ce se produce pe sine în şi prin activitatea sa), cât şi *dependenţa* (=doar aşa se poate crea pe el însuşi, că se înstrăinează de natură şi însuşeşte tot ceea ce a fost creat în trecut şi i-a fost lăsat ca moştenire, adică: tradiţia). În acest înţeles omul este în mod fundamental fiinţă istorică, ce ajunge la realitatea sa umană adevărată în procesul cultivării şi al educării.[23] Astfel, Hegel a elaborat pe fundalul semantic al termenului *Bildung* un concept complex al culturii, care însumează şi totodată pune în lumină toate aspectele semantice ale concepţiilor originale asupra culturii (vezi MÁRKUS 48).

În sensul său *individual-pedagogic* modelarea este definită de către Hegel ca proces, de-a lungul căruia copilul ieşind din individualitatea sa naturală devine individ social prin faptul că însuşeşte şi interiorizează generalul. Hegel porneşte de la prezumţia că omul „nu este de la început ceea ce trebuie să fie” şi de aceea are nevoie de modelare. Esenţa

[22] În *Fenomenologia spiritului* Hegel formulează astfel acest lucru: „Educaţia, privită pe latura individului, constă în această privinţă în faptul că individul îşi însuşeşte acest dat, că el mistuie în el natura anorganică a acestuia şi că îl ia în posesiunea sa. Pe latura spiritului universal, ca fiind substanţa, aceasta nu înseamnă însă altceva decât că substanţa îşi dă conştiinţa ei de sine, că ea produce devenirea ei şi reflexia ei în sine” (HEGEL 1995, 24).

[23] Aici se leagă următoarea idee formulată de Hegel în *Filosofia dreptului*: „Ce trebuie omul să fie, el nu posedă din instinct, ci trebuie mai întâi să dobândească. Pe aceasta se bazează dreptul copilului la educaţie...” Puţin mai încolo: „...ea are însă, în ce priveşte acelaşi raport, şi destinaţie *negativă* de a ridica pe copii din nemijlocirea naturală în care ei se află de la origine, până la independenţă şi la liberă personalitate...” (HEGEL 1996, 180–181).

modelării o vede în *ascensiunea la general.* Prin educaţie şi instruire individul devine „imaginea" (Bild) lumii sale şi tocmai această împlinire îl face capabil de a acţiona raţional în această lume, ca membru autonom al societăţii şi de a modela (bilden) lumea. Modelarea necesită sacrificarea particularului pentru general. Cel care se lasă condus de particular, cel care judecă şi înţelege totul din perspectiva limitată a problemelor sale momentane şi a intereselor sale, acela este necultivat, needucat. Modelarea şi cultura înseamnă dezvoltarea acelei capacităţi prin care individul devine capabil să înţeleagă concepţia şi poziţia *altora* şi – potrivit lui Gadamer – „să recunoască propriul în cel străin", dar în acelaşi timp înseamnă şi capacitatea de a se lăsa afectat şi interesat „de originalitatea liberă, obiectivă a lucrului însuşi"[24] (vezi MÁRKUS 49–50; GADAMER 1984, 32–34).

Esenţa concepţiei hegeliene despre modelare este rezumată astfel de către Gadamer: „Esenţa generală a modelării umane constă în faptul că ne transformăm în *fiinţă spirituală* generală" (GADAMER 1984, 32) (sublinierea mea – K. V.). Ce înseamnă în acest context faptul că omul devine „fiinţă spirituală"? În primul rând înseamnă trecerea lui într-o schimbare substanţială. Adevărata substanţa umană, *substanţa spirituală,* pătrunde în toate manifestările existenţiale ale omului cultivat, cuprinde întreaga sa realitate umană. Individul devine liber faţă de obiectul dorinţei, se eliberează de sub puterea de constrângere a pornirilor, emoţiilor, necesităţilor rezultate din condiţiile sale particulare de viaţă şi din aptitudinile sale antropologice şi devine capabil de impunerea poziţiei *raţiunii* în toate domeniile vieţii. Bildung este „a doua naştere a omului",

[24] Hegel în *Fenomenologia spiritului* prezintă prin analiza esenţei muncii, rolul modelării în geneza conştiinţei libere a „fiinţei-pentru sine": „Munca este, dimpotrivă, dorinţa *frânată*, dispariţie *reţinută* adică ea *formează.* Raportul negativ faţă de obiect devine *formă* a acestuia, devine ceva *stabil*, fiindcă tocmai pentru cel ce munceşte obiectul are independenţă. [...] conştiinţa care munceşte ajunge astfel la intuiţia fiinţei independente, ca fiind a sa" (HEGEL 1995, 118–119). Conform interpretării gadameriene a acestei concepţii, esenţa muncii constă în modelarea şi nu în consumarea lucrului. Conştiinţa lucrătoare se revede ca o conştiinţa autonomă în autonomia lucrului, pe care i-o împrumută munca. Modelând lucrul se modelează pe sine. Modelând lucrul, deci acţionând dezinteresat (=concentrându-se asupra lucrului şi nu asupra sinelui) conştiinţa lucrătoare se ridică deasupra existenţei sale nemijlocite, la general (vezi GADAMER 1984, 33). Faptul că modelarea înseamnă frânarea dorinţei, reprimarea vanităţii şi a samavolniciei subiective, reiese şi dintr-un alt pasaj hegelian: „*Cultura* este *liberarea* şi *munca* liberării mai înalte. [...] Libertatea aceasta presupune în subiect *munca dură* împotriva purei subiectivităţi în conduită, împotriva nemijlocirii dorinţei, ca şi împotriva vanităţii subiective a simţirii şi arbitrarului bunului-plac" (HEGEL 1996, 192).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

de-a lungul căreia individul natural devine individ liber, care este pregătit la acţiune raţională şi la îndeplinirea funcţiilor cu valoare şi recunoaştere socială (vezi MÁRKUS 50–51).

Împlinirea spirituală a omului cultivat şi libertatea sa faţă de starea naturală sunt însoţite de distanţarea sa de particular, exprimată prin termenul hegelian: *alienare*. Aceasta se realizează în două sensuri chiar: pe de-o parte sub forma eliberării de sub constrângerile naturale, pe de altă parte prin surmontarea dorinţelor subiective. Omul cultivat ajunge la esenţa sa umană desăvârşită în cultură prin renunţarea la fiinţa sa naturală brută şi la eul său individual.

Modelarea este o oarecare creare de *distanţă*. Omul cultivat devine capabil de faptul de a se observa pe sine şi scopurile sale nu doar dinspre eul său, ci de la oarecare distanţă şi din punctul de vedere al altora. Această ridicare la generalitatea punctelor de vedere este însoţită de acea posibilitate de a forma o imagine mai amplă şi o judecată mai obiectivă despre el însuşi, raportându-se astfel mai moderat la aspiraţiile sale subiective[25]

Deschiderea la generalitate a omului cult nu înseamnă aplicarea unei măsuri stricte şi cu valabilitate absolută. Generalitatea îi este prezentă – potrivit lui Gadamer – „sub forma punctelor de vedere ale alţilor posibili". De aceea raportul său cu generalitatea are nu atât caracter de conştiinţă clară, cât caracter de „simţ": capacitatea sesizării punctului comun de vedere. Totodată generalitatea nu este doar a punctului de vedere, ci şi generalitatea *direcţiilor de acţiune*. Folosind tot cuvintele lui Gadamer: „conştiinţa cultă activează în toate direcţiile". Este deci capabil de a se ridica şi deasupra îngrădirilor profesionale înguste.

Pe baza acestora Gadamer rezumă esenţa modelării astfel: „simţ general şi comun" (vezi GADAMER 1984, 36). Acest conţinut conceptual poate fi dedus direct şi din filosofia hegeliană. Substanţialitatea spirituală a omului cult se activează şi sub forma acestui simţ general şi comun atât în raportarea sa la propria persoană, cât şi la lume.

Găsirea identităţii reale a omului cult este inseparabilă de găsirea *realităţii-pentru sine a lucrului*. Orizontul omului cult diferă de cel al incultului. Este un orizont dublu, în care contemplarea şi activitatea orientată spre sine, precum şi contemplarea şi activitatea orientată spre un lucru determinat, cu alte cuvinte *orizontul subiectului* şi *orizontul*

[25] „În modelare – scrie Gadamer – se manifestă simţul general faţă de măsura şi păstrarea distanţei, şi prin aceasta şi faptul că ne ridicăm deasupra propriei noastre persoane, la generalitate. Căci de fapt a ne privi pe noi înşine şi propriile noastre scopuri cu distanţare înseamnă a privi aşa cum le privesc şi alţii" (GADAMER 1984, 35).

obiectului, se disting foarte clar. Omul cult poate să se ridice deasupra propriei persoane în relaţia cu sinele, este capabil să vadă dincolo de cercul individualităţii sale personale şi să observe şi să trateze lucrul ca atare în realitatea sa pentru sine. Cu alte cuvinte: este capabil de o obiectivitate reală, de o raportare liberă la lucru. Omul cult este deci o *personalitate autonomă,* care poate să se raporteze din poziţia raţiunii atât la individualitatea sa subiectivă, cât şi la obiectivitatea obiectuală a lucrului, afirmându-şi şi păstrându-şi libertatea în ambele aspecte. Totodată personalitatea autonomă nu se închide în sine, ci participă la viaţa comunităţii umane, a societăţii, afirmându-şi capacităţile sale umane.

La acest punct concepţia hegeliană de *Bildung* dincolo de sensul individual-pedagogic se îmbogăţeşte cu o dimensiune semantică *socială.* Modelarea sub acest raport înseamnă toate acele modele de mentalitate şi de comportament, toate acele reguli, tehnici, pe care individul le procură prin participarea la instituţiile sociale ale epocii sale, şi care sunt comune tuturor membrilor societăţii. Toate acestea constituie „rezerva comună şi generală a atitudinilor, aptitudinilor, reprezentărilor, care se acumulează în individ, deoarece trăiesc într-o asemenea lume istorică, care nu este lumea obiectelor independente şi neutre, ci a *obiectivărilor,* care există doar datorită activităţii lor" (MÁRKUS 56). Această influentă paradigmatic-formativă a mediului cultural (a culturii epocii) asupra personalităţii autonome şi integrarea ei în modelele sale interioare face posibil contactul inteligent şi înţelegerea reciprocă dintre membrii societăţii, precum şi rezolvarea eficientă a problemelor.

Sensul social al conceptului hegelian de modelare conduce la sensul adevărat – cel *istoric* – al *Bildung*-ului. Astfel, conceptul general al cultivării individului liber, a personalităţii autonome apare în acelaşi timp ca o formă istorică specifică a *erudiţiei.* În lumea istorică a erudiţiei[26] Hegel prezintă relaţia dintre individ şi societate ca pe o relaţie cu aspect dublu. Pe de-o parte individul se bucură de valoare şi de apreciere socială atâta timp cât devine „erudit" şi „educat" prin efortul său propriu şi prin munca sa, adică devine capabil să-şi însuşească scara de valori, normele, rolurile instituţiilor sociale şi se comportă potrivit acestora. Pe de altă parte aceste instituţii aparţin nu unei lumi cosmice sau divine, ci „culturii", adică lumii „create de om", ele sunt rezultatele activităţii indivizilor autonomi. Această relaţie cu dublu aspect produce o legătură dublă:

[26] Hegel într-un capitol mai mare al *Fenomenologiei spiritului* – *Spiritul înstrăinat de sine* – analizează amănunţit lumea culturii, trecând în revistă, din acest punct de vedere, întregul proces istoric al dezvoltării modernităţii.

valoarea individului depinde de măsura în care este capabil să activeze în cadrul instituţiilor gata primite; valoarea instituţiilor se bazează pe aprecierea individului, deoarece instituţiile sunt formaţiuni create de indivizi[27] (vezi MÁRKUS 52, 53).

Gy. Márkus atrage atenţia şi asupra faptului că concepţia despre cultură a lui Hegel nu are doar o încărcătură pozitivă. Într-o lume care aşază *Bildung-ul* pe o poziţie de valoare supremă, cultivarea poate avea până la urmă doar valoare *instrumentală.* Ea poate funcţiona în mâinile societăţii ca instrument de adaptare, care îl transformă pe individ într-un obiect, iar în mâinile individului ca mijloc de dominaţie, de ascensiune socială, care transformă societatea şi restul indivizilor în obiect. Cultura ca „a doua natură" a individului devine „ne-naturală". Cu cât devine cineva mai cult, cu atât va aspira la simplitatea naturală şi la armonie. Totodată lumea alienării culturale nu are o ţinută interioară, nu se poate menţine mult timp, ea trebuie să se prăbuşească mai devreme sau mai târziu (vezi MÁRKUS 54).

Deşi Hegel defineşte cultura în opoziţie cu natura, cu această idee a sa deschide totodată şi perspectivele criticii de orientare naturalistă a culturii. Ideea lui Hegel funcţionează ca avertisment în cazul tuturor acelor stări sociale care intenţionează să se realizeze istoric în şi prin cultură. Societatea ce se bazează doar pe crearea, „facerea" culturii ca scop în sine, se va prăbuşi inevitabil. Acest lucru nu înseamnă desigur o oarecare revenire la starea naturală. Aici este vorba mai degrabă despre o criză de concepţie şi despre o schimbare de concepţie. Este vorba despre prăbuşirea necesară a viziunii de sine a unei societăţi, care vede esenţa fiinţării sale numai în cultură şi asociază cultura – unilateral şi limitat – cu creaţia intenţionată, cu eforturile conştiente direcţionate spre cultivare.

Concepţia hegeliană de *Bildung* are însă şi un sens – numit *metafizic* de Gy. Márkus – care trece dincolo de interpretarea pur instrumentală a culturii. În concepţia lui Hegel cultura nu doar în sensul său individual-pedagogic, ci şi în realizările sale sociale şi instituţionale – ca o cultură obiectivă – este în esenţă *cultura spirituală* (*geistige Bildung*), deci este expresia directă a Spiritului, a Absolutului. Esenţa spirituală a culturii este prezentă în fiecare cultură istorică. „Fiecare cultură istorică – scrie Gy.

[27] În legătură cu acesta Hegel scrie următoarele: Individualitatea „devine prin cultură ceea ce ea este în sine şi are o existenţă reală; câtă cultură are, atâta putere şi realitate are." „Deşi Sinele se ştie aici în mod real ca acest Sine particular, realitatea lui nu constă totuşi decât în depăşirea Sinelui natural... Dai- scopul şi conţinutul Sinelui aparţin numai substanţei universale însăşi şi nu poate fi decât ceva universal" (HEGEL 1995, 284–284).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Márkus – formulează direct şi cu o generalitate necondiţionată acele scopuri pe care le consideră finale şi obligatorii; formează o imagine explicită despre lume, şi în acord cu aceasta clarifică ceea ce poate fi, şi trebuie să fie sensul vieţii umane. Astfel formează o unitate de măsură imanentă istoric, ca ideal sau ca idee, prin care normele concrete ale instituţiilor şi ale obiectivaţiilor reale pot deveni apreciabile" (MÁRKUS 57–58). Cultura spirituală se concretizează în formele *spiritului absolut* – artă, religie, filosofie. Aceste domenii spirituale constituie domeniul *valorilor* culturale, care s-au format *istoric,* dar rămân *întotdeauna* valabile pentru noi.

Filosofia hegeliană, şi totodată procesul de formare a conţinutului semantic al termenului de cultură în viaţa spirituală germană, se încheie cu acea concluzie, potrivit căreia cultura în forma sa deplină, dincolo de sfera individuală şi interpretările activ-dinamice, deci în înţelesul său social şi substanţial, este în esenţă cultură spirituală, este substanţa spirituală a fiinţării umane.

1.2. Cultura obiectivă

1.2.1. Creaţie

Schimbările şi îmbogăţirile semantice ale termenului *cultură* însoţesc acele procese ce au loc în viaţa socială, economică şi culturală, de-a lungul cărora rezultatele activităţii umane se organizează într-o totalitate reală din punct de vedere istoric, adică într-o cultură reală. Pentru a se forma un asemenea concept de cultură, care reprezintă conţinutul semantic al expresiei *cultură* folosită cu valoare de substantiv, era nevoie de împlinirea tuturor acelor transformări sociale-spirituale în viaţa omului european, în urma cărora creaţiile spiritului şi ale activităţii umane au putut fi privite ca 1) valoare superioară, 2) ca un tot autonom şi 3) ca o realizare socială transmisibilă şi în curs de dezvoltare (vezi NIEDERMANN 33).

Începând cu Renaşterea, dar mai ales în decursul secolelor XVII-XVIII, se produc o serie de procese în societatea europeană, în urma cărora viaţa umană devine „culturală" în sensul actual al cuvântului, şi se acumulează o asemenea mulţime a valorilor şi a bunurilor, pe care astăzi o numim cultură. În primul rând, cunoaşte o ascensiune valorică, chiar dobândeşte din ce în ce mai mult o valoare independentă creaţia umană,

atât ca activitate creatoare, cât şi ca rezultat al acesteia. „Artes et inventa" alcătuiesc „cultus vitae" şi din ce în ce mai mult acestea devin sursa dorinţei de viaţă, a bucuriei de viaţă, pentru care merită să trăieşti şi prin care viaţa umană poate dobândi sens.

În zorii erei moderne se produce o schimbare de concepţie deosebit de importantă. Se dezvoltă o *nouă orientare* faţă de rezultatele activităţii umane şi o *nouă viziune* asupra omului, conform căreia omul este o fiinţă activă, creatoare care dă naştere creaţiilor independente. Tot ceea ce este creat de om este o creaţie autonomă, un *novum ontologic*, care nu exista până atunci. Materia primă a activităţii creatoare a omului este dată de natură, dar întreaga activitate umană creatoare-producătoare nu se orientează spre dezvoltarea aspectelor naturale ale fenomenului natural, ci spre prelucrarea acestuia conform scopurilor şi închipuirilor umane. Omul european începe treptat să se considere o fiinţă care nu participă doar la desfăşurarea proceselor naturale, ci care dezvoltă procese conform propriilor planuri, de-a lungul cărora transformă natura potrivit intereselor sale, producând *creaţii* a căror multitudine reprezintă o nouă sferă a realităţii, un alt nivel existenţial, diferit de cel natural. În această autoviziune umană cultura se defineşte ca depăşirea stării naturale şi ca multitudinea *operelor*, valorilor, bunurilor create de om.

În concordanţă cu aceasta capătă treptat o dimensiune valorică pozitivă toate acele posibilităţi şi calităţi umane pe care omul european, care domină natura atât în sens material, cât şi în sens spiritual, începe să le recunoască în sine şi care contribuie la creşterea eficienţei dominaţiei sale asupra naturii. Acestea sunt *ştiinţa* din care rezultă cunoaşterea naturii, (ştiinţele naturii), practicarea *profesiilor* ce dezvoltă activitatea creatoare a omului, (tehnica) şi acea aptitudine naturală a omului că – aşa cum formulează Bacon – prin „puterea proprie şi naturală a minţii" este capabil să ajungă la cultivarea acestora (BACON 1995, 93).[28]

Ideile lui Bacon sunt dezvoltate în continuare de către Leibniz, Vico, Montesquieu, Voltaire. Conform concepţiei lui G. Vico din sfera

[28] „Dar stăpânirea omului asupra lucrurilor se reazimă numai pe arte şi ştiinţe..." – scrie Fr. Bacon. Într-un alt loc: „În primul rând se pare că introducerea de invenţii importante deţine cu mult primul loc pentru acţiunile omeneşti." „...investiţiile sînt oarecum creaţii noi şi imitări ale operelor lui dumnezeu..." (BACON 1957, 102, 100, 101). Ultimul text lămureşte explicit esenţa noii viziuni asupra omului: omul nu se mulţumeşte doar cu faptul că participă la facerea divină prin acela, că prin activitatea sa cultivatoare-ocrotitoare ajută afirmarea scopului divin în natură, ci el însuşi vrea să devină *creator*, dând naştere potrivit propriilor sale intenţii şi din propriile ei puteri, la o ordine până atunci inexistentă a lucrurilor care seamănă cu ordinea divină a naturii.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

conceptului culturii fac parte *instituţiile* religioase, morale, juridice, precum şi cele politice. Pe primele le numeşte „umanita", pe cele din urmă „civilita" şi în ambele denumiri se exprimă clar idealul cultural, deoarece datorită acestor instituţii se ridică umanitatea din starea barbară la starea culturii. Totodată sferei conceptului de cultură îi aparţine şi limba, în expresiile căreia „omul a făcut din sine însuşi o întreagă lume" (VICO 269). Astfel, activitatea creatoare-producătoare umană nu cuprinde doar bunurile şi valorile ce satisfac necesităţile zilnice, ci se extinde şi asupra formaţiunilor spirituale colective şi asupra obiectivărilor instituţionale ale acestora, pe care le-au produs comunităţile umane de-a lungul istoriei lor. Cultura astfel concepută se întruchipează, trecând dincolo de instituţiile sociale, şi în conţinuturile semantice ale limbii unei comunităţi date, iar limba însăşi este concepută ca purtătoare şi creatoare de cultură.[29]

La Montesquieu sfera conceptului de cultură obiectivă se lărgeşte şi cu alte elemente noi. El se referă pentru prima dată la acea coeziune spirituală – „esprit général" („spirit al poporului", „spirit public") – care întrepătrunde valorile şi bunurile produse de om şi le prezintă ca pe o creaţie relativ unitară şi comună a unei comunităţi umane şi totodată o înzestrează cu trăsături distinctive faţă de creaţiile altor comunităţi.[30] Spiritul public este deci *spirit cultural*, care conferă culturii unei comunităţi umane trăsături specifice naţionale. În această idee se conturează deja una din problemele fundamentale ale filosofiei culturii moderne ulterioare: problema corelaţiei dintre creaţiile culturale şi conştiinţa colectivă a comunităţilor umane.

Ideea spiritului public se afirmă şi într-o altă direcţie. Spiritul public

[29] Acest fapt este susţinut şi de cercetările hermeneutice des prezente în *Ştiinţa nouă,* de-a lungul cărora Vico în cursul cercetării straturilor semantice ale unor expresii cu însemnătate istorică urmăreşte istoria dezvoltării unei relaţii sociale sau a unei instituţii, ale cărei momente mai importante pot fi descusute din aceste straturi semantice suprapuse la fel cum istoria unei aşezări poate fi *citită* de către un arheolog din straturile culturale descoperite. Intuiţia genială a lui Vico constă în descoperirea faptului că în straturile semantice ale expresiilor lingvistice se depun conţinuturi semantice ale culturilor suprapuse. Privită din perspectiva limbii, cultura nu este altceva decât totalitatea conţinuturilor şi a relaţiilor semantice ale unui univers lingvistic. În ultimă instanţă în limbă şi pe plan lingvistic se creează acel *novum* ontologic, acea sferă nouă şi calitativ diferită a realităţii, prin care cultura poate fi percepută în diferenţierea sa de natură.

[30] Montesquieu în opera sa *Despre spiritul legilor* (1784) cercetează esenţa formaţiunilor politice printre altele în raport cu spiritul public, caută corelaţiile dintre baza lor sociologică şi efectele lor asupra spiritului public. „Faptele oamenilor – scrie – sunt dirijate de mai mulţi factori: clima, religia, legile, principiile guvernării, exemplele trecutului, moravurile, obiceiurile din acestea luate împreună se va forma spiritul public (esprit générale)" (MONTESQUIEU 181).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

este totodată şi *spirit al epocii*, care semnalează corelaţiile dintre o epocă dată şi cultura acesteia. Interschimbabilitatea conceptelor de „epocă dată" şi „cultura acesteia" în perioada iluminismului mai are de aşteptat, dar unele elemente ale corelaţiilor dintre epocă şi cultură sunt deja prezente şi la Voltaire. Voltaire vede o relaţie intimă între conţinutul conceptului de „secol" („siècle")[31] şi cel al „culturii".[32]

Trebuie să menţionăm aici însă că sfera conceptului de cultură nu este totuşi într-atât de largă, nu se extinde asupra fiecărei manifestări de viaţă a unui popor, a unei comunităţi, ci de multe ori se referă doar la cultivarea spirituală sau la starea literaturii, a artelor, a ştiinţelor. Acest lucru este valabil şi în concepţia lui Voltaire. În lucrarea sa *Essay sur les moeurs* domeniul culturii, conceput restrâns, îl circumscrie prin expresiile „moeurs, usages, commerce, richesses..." (moravuri, obiceiuri, comerţ, bogăţie), sau prin „sciences et beaux arts" (ştiinţe şi arte) (vezi NIEDERMANN 26, 37).

Totuşi conceptul de cultură, fără a-şi pierde sensul său originar, literal, în concepţia lui Voltaire se restructurează şi se lărgeşte esenţial în ceea ce priveşte conţinutul său. La Voltaire conceptul de cultură iese din locuţiunea obiectiv-posesivă obişnuită de până atunci (cultura, cultivarea unui lucru = a pământului, a spiritului etc.) şi devine un asemenea *concept absolut*,[33] al cărui conţinut exprimă o realitate autonomă, de sine stătătoare. La Voltaire cultura ca atare, ca o sferă de realitate independentă, ca şi cultură obiectivă, dobândeşte o reprezentare conceptuală.

O dată cu aceasta Voltaire a dezvoltat paralelismul din ce în ce mai aprofundat al conceptelor de „natură" şi „cultură". Voltaire opune „*nature*" lui „*coutum*" (obicei), şi interpretează pe cel din urmă ca „*moeurs et usages*" (moravuri şi obiceiuri), pe urmă aşază „*culture*" lângă „*nature*", ca pe un concept opus acesteia. Astfel la Voltaire termenul *culture* îşi păstrează şi sensul literal (în comparaţia „fonds-culture-fruits" = pământ-cultivare-roade), dar primeşte un sens figurat, substantival în cuplul conceptual „nature-coutume", care serveşte la desemnarea unei calităţi existenţiale noi, diferită de cea naturală în privinţa conţinuturi lor sale ontice.

---

[31] În expresia „siècle de Louis XIV" „siècle" înseamnă totodată şi epoca culturală.

[32] Despre „epoca lui Ludovic" ca despre o perioadă culturală deosebită, Voltaire dă o viziune de ansamblu prin prezentarea politicii, a finanţelor, a religiei, a artei, a ştiinţelor, a obiceiurilor şi moravurilor. De asemenea, denumeşte câteodată prin cuvântul „état" (stare) starea generală şi cultura unui stat sau a unei comunităţi umane. Expresia „état de l'Europe" înseamnă pentru Voltaire starea culturală a Europei epocii sale.

[33] „Se pare, că Voltaire e primul care a privat termenul de *cultură* de locuţiunea obiectiv-posesivă, şi a transformat-o în concept absolut" (NIEDERMANN 25).

Din sfera conceptului „coutume", adică „culture", face parte astfel ceea ce la unele popoare poate fi total diferit: ca religia, ordinea, guvernul, moravurile, alimentele, îmbrăcămintea, modul de scriere şi de exprimare a gândirii (vezi NIEDERMANN 26). În acest sens conţinutul lui „culture" se identifică nu atât cu „cultivarea spiritului", ci cu ceea ce ulterior va fi denumit „civilizaţie".

Din punct de vedere istoric însă este important şi celălalt înţeles voltairian al termenului *cultură*: „culture de l'esprit" (cultivarea spiritului). Acest conţinut semantic este purtătorul *intelectualismului* caracteristic acestei epoci, al cărui reprezentant de marcă este Voltaire. Potrivit acestuia cultivarea spiritului este menirea poeţilor, a artiştilor, a inventatorilor, a oratorilor, şi contribuie la transformarea, înnobilarea moravurilor (obiceiurilor). Masele necultivate, fără spirit sunt barbare şi necioplite. Barbaria poporului ia formă în ignoranţa şi în obiceiurile sale grosolane. Potrivit lui Voltaire spiritul barbar este deci „incult şi nu are maniere" (vezi NIEDERMANN 27–28).

Idei asemănătoare, dar cu orientare valorică opusă, găsim şi la Rousseau. Rousseau mai ales în *Emil* (1762) foloseşte cuvântul *cultură* mai mult în construcţii genitivale: „cultura spiritului", „cultura gândirii", „cultura trupului", „cultura gustului" etc. Totodată apare la el şi expresia de „culture des hommes", în care termenul de „culture" este pe de-o parte o desemnare funcţională aferentă (=„educarea omului") cuvântului „homme" (om), pe de altă parte însă are conţinut propriu (=„starea culturală a omului") (vezi NIEDERMANN 29–30). Într-o altă lucrare – *Discurs asupra originii şi fundamentele inegalităţii dintre oameni* (1755) – Rousseau pune în paralel conceptul de „éducation" cu cel de „culture". După el educaţia, şi prin ea cultura, măreşte inegalitatea dintre oameni prin faptul că produce o diferenţă nu doar între oamenii culţi şi cei inculţi, ci şi între oamenii culţi pe baza nivelului culturii lor.[34]

În această idee, ca în întreaga concepţie asupra culturii a lui Rousseau, deja în perioada iluminismului, o dată cu naşterea conceptului modern de cultură, apare şi prima critică de mare anvergură a culturii. Rousseau consideră *natura* ca baza tuturor valorilor şi totodată ca valoare supremă. Pune în opoziţie cu ea artele, literatura, ştiinţele şi toate acele forme de activitate pe care le exprimă verbul *„cultiver"*. Căci acestea, potrivit concepţiei sale, distrug starea originară naturală şi astfel devin

[34] „...nu numai că educaţia determină deosebirea dintre spiritele cultivate şi cele necultivate, dar ea măreşte şi deosebirea dintre cele dântîi în raport cu cultura; căci dacă un uriaş şi un pitic merg pe acelaşi drum, fiecare pas pe cared vor face amândoi va da un nou avantaj uriaşului" (ROUSSEAU 113).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sursele inegalităţii dintre oameni şi ale problemelor sociale. „Culture" a fost înfiinţată de oraş, iar modul de viaţă urban este în contradicţie cu natura, deoarece duce la comoditatea excesivă a vieţii, la destrămarea ordinii naturale. Critica culturii a lui Rousseau nu este însă unilaterală, ci – aşa cum o subliniază şi Kant – este o critică constructivă, de-a lungul căreia încearcă să arate drumul ce duce la rezolvarea contradicţiei dintre natură şi cultură. Această rezolvare o arată în acel proces de-a lungul căruia, o dată cu perfecţionarea morală a omului, starea culturală devine starea naturală pentru om, deci cultura se transformă în natura umană.[35] Concepţia lui Rousseau până la urmă nu este pesimistă, deoarece deschide drumul spre ideea progresului cultural şi spre cea a perfecţionării omului.

1.2.2. Natură

În teoriile lui Voltaire şi Rousseau, dar totodată şi în concepţiile contemporanilor lor se poate observa că o dată cu formarea conceptului culturii obiective, cultura nu se teoretizează doar ca o realitate existentă în sine, ci şi în opoziţie cu natura, conceptul central de până atunci al teoretizării realităţii. Astfel, pentru gândirea europeană conceptul culturii apare ca un pol al noii dihotomii ce schimbă dihotomia tradiţională Dumnezeu–natură; sub înţelesul totalităţii obiectivărilor şi realizărilor umane devine opusul naturii înseşi (vezi MÁRKUS 30). În acesta se manifestă clar aspiraţia antropologică la diferenţierea conceptuală a fiinţării umane, ca sferă specifică de realitate, fapt pe baza căruia se conturează şi dihotomia epistemologică a ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor spiritului, ce apare tocmai în legătură cu cercetarea fenomenelor culturii. Conceptului de cultură se opune conceptul de natură în două sensuri: ca natură exterioară şi ca natură umană.

Conceptul naturii exterioare nu se referă neatins la această opoziţie, deoarece conceptul în sine se dublează. Pe lângă conceptul tradiţional

[35] Kant, care a fost influenţat fără îndoială de Rousseau în gândirea sa etică şi de filosofia culturii, scrie în felul următor despre Rousseau: „În scrierea sa *Despre influenţa ştiinţelor* şi în cea *Despre inegalitatea oamenilor*, el arată foarte bine inevitabilul conflict al culturii cu natura genului uman, considerat ca gen *fizic* în care fiecare individ ar fi să-şi atingă în întregime destinul său; în opera sa *Emil* însă, în al său *Contract social* şi în alte scrieri, el caută să dezlege dificila problemă: cum ar trebui să înainteze cultura pentru a dezvolta, cum trebuie dispoziţiunile omenirii, considerată ca gen moral, spre menirea ei, aşa că acesta să nu se mai opună omenirii considerată ca gen fizic (natural). Din această opoziţie [...] izvorăsc toate relele adevărate care apasă viaţa umană şi toate viciile care o dezonorează" (KANT 1943, 103–104).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ontologic de natură se formează şi un concept *epistemologic* şi – folosind o expresie modernă – *praxiologic.* Natura exterioară este concepută pe de-o parte ca totalitatea lucrurilor aşezate în afara sferei culturii, deci ca o sferă existenţială diferită de cultură prin particularităţile şi legităţile sale, pe de altă parte, ca obiectul ştiinţei naturii şi al activităţii umane (tehnica în sens mai larg), în al cărui proces de cunoaştere şi de transformare creează de fapt omul cultura. Conform acestei ultime interpretări a naturii, chiar natura în sine astfel concepută e un produs cultural.[36]

În raport cu natura umană, câtă vreme cultura apare ca o reinterpretare a condiţiei umane, pe de-o parte se opune naturii umane crude, necioplite, barbare, într-un cuvânt inculte, pe de altă parte produce schimbarea conţinutului conceptului naturii umane. Locul instinctelor, nevoilor, înclinaţiilor caracteristice stării sălbatice îl preia cultura ca adevărata natură a omului.

Astfel conceptul de cultură obiectivă desemnează condiţia umană al cărei component integrant este şi cultura subiectivă. În conţinutul acestui concept apare împreună ideea transformării naturii exterioare potrivit exigenţelor umane şi a cultivării subiective a naturii umane, a perfecţionării spiritului, a moravurilor şi a sentimentelor umane în conştiinţa de sine a omului european, care se defineşte din ce în ce mai des ca *fiinţă culturală.* Cultura exterioară, obiectivă, acumulată în bunuri şi valori este însoţită şi de însuşirea culturii spiritului, a moravurilor, a sentimentelor, a comportamentului. Aceasta devine evidentă mai ales în legătură cu ideea progresului cultural, pe care gânditorii epocii o interpretează ca progres desfăşurat în natura umană.

Asociată opoziţiei *natură-cultură,* apare şi o altă opoziţie, *cultură-barbarie,* ca antiteza dintre două condiţii umane diferite.[37] în acest context

[36] Această nouă concepţie a naturii, care interpretează natura ca fiind componentul integrant al culturii, o prefigurează teza lui Bacon care oferă programul privind concepţia despre lume şi despre om a întregii epoci moderne: „Ştiinţa şi puterea omului sînt unul şi acelaşi lucru, fiindcă necunoaşterea cauzei face să dea greş efectul. Natura nu este învinsă, decît ascultînd de ea; ceea ce în teorie este cauză în practică este regulă" (BACON 1957, 35). De asemenea şi la Kant se conturează cele două tipuri de concepte ale naturii şi tensiunea dintre acestea în raportarea lor la cultură. În *Critica raţiunii pure* şi în *Prolegomene* se conturează conceptul epistemologic de natură. Luat în sens baconian natura este obiectul cunoaşterii empirice şi al ştiinţelor naturii, ansamblul de fenomene, care se dezvăluie în categoriile percepţiei şi ale raţiunii. „*Natura* este existenţa lucrurilor în măsura în care aceasta din urmă este determinată după legi universale" (KANT 1987, 91).

[37] De fapt ideea nu este nouă pentru Voltaire şi epoca sa, căci diferenţierea dintre popoarele europene civilizate şi popoarele sălbatice şi barbare ale „Indiilor Noi" se afirmă deja pentru Bacon ca un argument serios pe lângă cultură.

se diferenţiază artificialul (art) de natural, iar pentru omul cult artificialul devine natural. Această diferenţiere poartă un accent valoric de-a lungul întregii gândiri moderne, căci faţă de superioritatea condiţiei umane artificiale, culte, starea naturală se califică drept sălbatică, barbară, şi ca atare inferioară. Doar Rousseau şi într-o măsură Kant încearcă să schimbe poziţia acestor poli valorici, dar şi la ei se păstrează, cu semn opus, opoziţia valorică natural-artificial.

Astfel se formează un concept complex al culturii obiective, care poartă în sine o ambiguitate fundamentală. În înţelesul său modern *cultura* serveşte la denumirea tuturor caracteristicilor formelor condiţiei umane. Conceptul de cultură se defineşte ca un sinonim al calităţii *umane* a existenţei. Deci cuprinde toate acele lucruri care *unesc* diferiţii indivizi şi diferitele comunităţi printr-o determinare comună, universal umană. Totodată cultura denotă şi acele lucruri în privinţa cărora unele grupuri umane şi societăţi se despart, *diferă* unele de altele, şi de-a lungul cărora diversităţile, particularităţile devin observabile şi apreciabile. De aceea diferenţa şi opoziţia valorică dintre „Noi" şi „Ei", eleni şi barbari, creştini şi păgâni, civilizaţi şi sălbatici se integrează adânc în viziunea europeană asupra lumii şi asupra omului.

Există unele concepţii care văd cauza acestei ambiguităţi tocmai în caracterul problematic al procesului de reorganizare a imaginii europene despre om în epoca modernă. De-a lungul epocii moderne natura umană pentru omul european se transformă din ce în ce mai mult dintr-o condiţie gata primită într-o *sarcină de creaţie*, cu ale cărei provocări trebuie să se confrunte zilnic. Pentru el cultura devine condiţie umană universală în care îşi poate trăi şi îşi poate recunoaşte natura sa umană ca creaţie proprie.

Însumând, putem spune, că începând cu perioada iluminismului raportul dintre cultură şi condiţia umană se poate defini ca un raport existenţial non-empiric ce se exprimă în conţinuturile empirice ale condiţiei umane. Asta înseamnă că cultura se află în dublă relaţie cu existenţa umană. Pe de-o parte este parte integrantă a umanului, îi aparţine, ca un conţinut imanent al condiţiei umane, pe de altă parte se află în relaţie transcendentală cu tot ce e uman şi ca atare se afirmă ca un punct de vedere orientat spre totalitatea fiinţării umane. Prin aceasta conceptul de cultură oferă omului european posibilitatea de a se transforma pe sine în obiect de reflecţie şi de a se privi pe sine ca pe o fiinţă autonomă, aflată în relaţie cu alte fiinţe autonome. Dar această perspectivă are şi limitele sale neputând fi altceva decât o funcţie a culturii unei comunităţi umane. De fapt concepţia despre om a unei culturi date poartă în sine totodată şi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

conştiinţa de sine paradigmatică a culturii respective.

1.2.3. Progres

În perioada iluminismului, la formarea conceptului de cultură obiectivă a contribuit în mare măsură şi transformarea *concepţiei istorice.* Semnele acestei transformări se prezintă în concepţia istorică a lui Vico, care priveşte istoria ca pe o istorie universală, ca pe un tot unitar din care fac parte faptele popoarelor, şi în care se afirmă „legi eterne", comune în istoria fiecărui popor (vezi VICO 531).[38] Pe această bază a apărut şi concepţia istorică asupra culturii, potrivit căreia cultura ca totalitate autonomă este transmisibilă în timp şi se dezvoltă atât în ansamblu, cât şi în privinţa domeniilor sale parţiale. Mişcarea istorică a culturii se bazează, potrivit lui Vico, pe „natura comună a popoarelor" şi cuprinde laolaltă epoca ascensiunii, progresului şi a declinului.[39]

Voltaire deja consideră istoricitatea în opoziţie cu natura mereu invariabilă ca specific al culturii. În acest sens cultura pentru el nu este doar „état" (stare), ci totodată şi *proces,* care nu se desfăşoară doar în individ, ci în ansamblul comunităţii oamenilor culţi, educaţi. În *Essay sur les moeurs* vorbeşte despre „prefacerea în cenuşă, renaşterea şi progresul" spiritului uman. Pentru Voltaire imaginea umanistă a lumii integrează ca un element nou ideea *progresului* (vezi NIEDERMANN 38). La fel, Vico, Montesquieu şi Rousseau asociază ideea declinului moral cu ideea *progresului cultural.*

În persoana lui Turgot regăsim un adevărat istoric şi filosof al culturii. Concepţia lui formează o sinteză profundă a tuturor acestor viziuni. În conceptul său de cultură sunt sintetizate toate acele straturi semantice care s-au produs până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. În această concepţie într-un fel „devin vizibile" în ansamblu domeniile culturii obiective, care întrepătrund totalitatea vieţii umane, şi valoarea

[38] Această schimbare de concepţie se afirmă în diverse domenii ale spiritului uman. Winckelmann scrie o istorie a artei, care nu este deja istoria artelor, ci este istoria artei ca atare (ca un tot unitar); de asemena Herder în locul „istoriei poeţilor" scrie o istorie a poeziei.

[39] „...şi în felul acesta vom avea lămurită, în faţa minţii noastre, întreaga istorie, nu aceea particulară şi limitată în timp, a legilor şi faptelor romanilor sau grecilor, ci [...] istoria ideală a legilor eterne potrivit căreia se desfăşoară evenimentele proprii istoriei tuturor naţiunilor, de la izvoarele lor, la dezvoltarea lor progresivă, şi până la perioada lor de oprire, de decădere şi de sfârşit; şi această istorie ar rămâne adevărată, chiar dacă din timp în timp lumi nesfârşite s-ar naşte din eternitate..." (VICO 531).

realizărilor umane, precum şi însemnătatea culturii în viaţa umană devine deosebit de accentuată. Pentru Turgot cultura reprezintă o *unitate dinamică* cu *încărcătură pozitivă,* în perspectiva căreia se realizează *progresul* spiritului uman, *perfecţionarea* neamului omenesc.

În concepţiile orientate spre istoricitatea culturii, ideea *progresului* trece în prim plan. Prin progres s-a înţeles, potrivit viziunii epocii, mişcarea mecanică manifestată mai ales în aspecte exterioare, exprimabilă în intervale măsurabile. La Turgot însă, ideea progresului se integrează în cea a *evoluţiei,* care exprimă un proces organic. Evoluţia organică a culturii cuprinde laolaltă stadiile raţiunii umane – stadiul teologic, metafizic şi empiric –, precum şi diferitele nivele istorice de organizare a societăţii umane de la starea sălbăticiei până la apariţia de „*du peuples cultivés et policés*" (vezi NIEDERMANN 41). Aici atributele „*cultivé*" şi „*policé*" apar încă împreună şi potenţându-se unul pe celălalt, dar în sensul lor poartă deja posibilitatea diferenţierilor conceptuale ulterioare. Conceptul de cultură al lui Turgot prefigurează atât teoriile de stadiu bazate pe concepţiile de evoluţie lineară şi organică a sec. XIX., cât şi posibilitatea diferenţierii conceptuale a culturii şi a civilizaţiei şi delimitarea acestora ca stadii de evoluţie.

***

Conceptul modern de cultură, prin care se exprimă realitatea culturii obiective, este pregătit, se poate spune, până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, atât în privinţa intensiunii, cât şi în privinţa extensiunii sale, dar încă nu s-a format nicidecum uzul unitar al cuvântului *cultură,* ce îi corespunde.[40] Conţinutul semantic al acestui concept cuprinde *rezultatele obiectivate* ale activităţii umane creatoare, efectele lor formatoare-modelatoare asupra naturii umane (*umanizarea* instinctelor, necesităţilor, înclinaţiilor), precum şi acumularea sub forma moştenirii sociale cu efecte modelatoare asupra noilor generaţii, a tuturor creaţiilor, a mentalităţilor şi a formelor de comportament legate de acestea şi organizarea lor ca *tradiţie.*

Formarea conceptului modern de cultură, care devine independent de subiectivitatea umană şi începe o nouă viaţă, atrage după sine un şir de consecinţe cu valabilitate paradigmatică:

[40] În ceea ce priveşte folosirea termenului de cultură, deşi la sfârşitul secolului al XVIII-lea Turgot deţine cea mai dezvoltată concepţie despre cultură, nici măcar el nu foloseşte consecvent şi temeinic nici termenul „*culture*", nici pe cel de „*civilisation*" (vezi NIEDERMANN 41).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1. Acest concept de cultură subliniază caracterul istoric al culturii şi realitatea progresului cultural ca proces evolutiv integrat în mişcarea istorică a existenţei umane.

2. Potrivit acestui concept de cultură caracteristica esenţială a condiţiei umane constă în ceea ce a creat omul pentru sine, ceea ce a luat naştere ca rezultat al creaţiei şi activităţii umane. În acest fel, cultura se identifică cu calitatea umană a condiţiei umane. Societatea umană adevărată este societatea culturii.

3. Pe baza acestui concept de cultură se scoate în evidenţă diferenţa dintre condiţia umană adevărată şi condiţia sălbatică, barbară, naturală, deci exterioară culturii. Deci acest concept de cultură poartă în sine opoziţia dintre cultură şi natură. În acest raport cultura este concepută ca „supranaturală", ca o ieşire din natură, ca o transcendere a stării naturale.

4. În consecinţa celor anterioare acest concept de cultură cuprinde implicit şi o judecată de valoare referitoare la condiţia umană realizată. Faptele de cultură se organizează într-o scară ierarhică a valorilor, conform unor criterii normative. Astfel, acest concept de cultură pune în prim plan legătura internă şi unitatea domeniilor diferite ale culturii, conform unei viziuni *totalizatoare* şi *axiologizante,* finalizată într-o *universalitate normativă.*

5. Elaborarea teoretică a conceptului modern de cultură de-a lungul epocii moderne a fost motivată de o asemenea necesitate socială în formare, care era în acelaşi timp purtătoarea unei viziuni noi asupra omului şi societăţii. Este vorba despre societatea burgheză în ascensiune şi despre individul uman al acesteia, burghezul, care, de pe poziţiile culturii şi ca purtătorul unei noi conştiinţe de sine umane, a reconsiderat stările sociale anterioare şi întreaga dezvoltare istorică.

1.3. Civilizaţie şi cultură

1.3.1. Sociogeneza civilizaţiei

Teoreticienii semanticii istorice a culturii atrag de obicei atenţia asupra faptului că teoriile timpurii ale culturii – inclusiv în perioada iluminismului – „rareori sau ocazional folosesc *termenul;* în locul acestuia operează mai degrabă cu sinonimele sale, sau cu expresiile care au înţeles înrudit" (MÁRKUS 21). De la mijlocul secolului XVIII-lea o dată cu „clarificarea treptată a conţinutului conceptului de cultură" se poate

observa „expansiunea spectaculoasă" a expresiilor *Humanität, politesse, police, civilisation, Gesittung, Bildung, Aufklärung* şi *Kultur*. La început câmpul semantic al expresiei *cultură* s-a extins asupra tuturor acestora şi doar pe la sfârşitul secolului devine mai pregnantă diferenţierea semantică a acestor expresii. Totodată este evidentă retragerea unei sinonime în favoarea alteia" în cazul cuvântului *cultură* (vezi NIEDERMANN 13, 41).[41]

Dintre expresiile menţionate, două – *cultură* şi *civilizaţie* – au devenit cele a căror istorie semantică, dincolo de suprapunerile periodice de sens, de la bun început s-a orientat din ce în ce mai categoric spre direcţia diferenţierii semantice şi spre conturarea *paradigmatică* a conţinutului semantic propriu. Asta înseamnă că dezvoltarea semantică a acestor expresii este în corelaţie cu procesele caracteristice de dezvoltare, ce au loc în cultura obiectivă şi în societatea unor popoare, şi conţinutul lor de sens poate fi circumscris ca o expresie a acestor procese. În acest context, folosind expresia potrivită a lui Norbert Elias, putem vorbi despre „sociogeneza" termenilor *civilizaţie* şi *cultură.*

Definirea conceptului de civilizaţie – ca în cazul culturii – înseamnă aproape o procedură identică cu analiza istoriei acestui cuvânt. Variantele diverse ale expresiei *civilizaţie* pot fi găsite deopotrivă in limbile franceză, italiană, engleză şi germană, dar frecvenţa utilizării lor este variabilă şi conţinutul lor semantic este de cele mai multe ori diferit.[42] În semantica istorică a expresiilor de cultură şi civilizaţie se poate observa un oarecare paralelism.

Acel proces de evoluţie semantică care conduce de la verbul „*cultiver*" la sensul substantivului „*culture*", poate fi urmărit şi în cazul civilizaţiei de la verbul „*civiliser*" şi adjectivul „*civilisé*" până la sensul substantivului „*civilisation*" (vezi DOLLOT 23). Conform *Grand*

[41] Cercetările de semantică istorică dezvăluie şi faptul că domeniile semantice ale acestor termeni se organizează în mod diferit în germană şi franceză (vezi MÁRKUS 24). Putem risca afirmaţia: conţinutul conceptului de cultură şi uzul de cuvinte potrivit lui în realitate este totdeauna dependent de paradigmă culturală dominantă. Din această cauză sensul culturii se poate defini explicit întotdeauna doar în limitele unei paradigme date.

[42] Expresia franceză „*civilité*" este de fapt moştenirea expresiei lui Dante: *„vita civile*" (viaţa urbană, burgheză) (vezi ENCYCLOPAEDIA 6, 952). În limba franceză şi în alte limbi „diferite imagini şi reprezentări au trăit unele lângă altele, interferându-se: cultivare (Bayle), civilizare (Bossuet), cizelare (Leibniz), civilizare, *polizieren* (Montesquieu), iluminare (A.Smith). Privind ansamblul stării obţinute Turgot a putut crea o expresie fermă prin cuvântul *civilizare.* În Germania limba latină a Renaşterii l-a folosit pe *civilisation,* l-a utilizat şi pe *civilitas* în sens asemănător, limba vie a rămas însă neatinsă de acesta" (NIEDERMANN 8).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Larousse, expresia *civilizaţie* a dobândit de fapt rang de concept în limba franceză şi în procesele social-culturale din Franţa, devenind un concept oarecum opus culturii (în primul rând conceptului german de cultură), înţelesul său de azi s-a format în secolul iluminismului şi această dată de naştere a influenţat până în zilele noastre soarta acestui concept.[43]

Expresia „*civilisation*" în sensul său apropiat de cel de azi a fost folosită de către Mirabeau senior în scrierea sa *L'Ami des Hommes* (1756). În acest context conţinutul semantic al expresiei *civilizaţie* s-a legat de crezul iluminiştilor în progresul istoric al comunităţilor umane; în mod concret (şi utilizată la singular) a servit la denumirea progresului omenirii cuprinzând şi perioade de discontinuitate, stagnare şi de decădere.[44]

Totodată progresul conceput ca civilizaţie este un proces care poartă în sine aparenţe, echivocuri şi din această cauză şi gânditorii de seamă ai epocii s-au raportat destul de ambivalent la el. Până când cultura se formează aproape tot timpul (exceptându-l pe Rousseau) ca un concept cu încărcătură pozitivă, conceptul modern de civilizaţie deja în procesul apariţiei sale se încarcă cu un conţinut valoric ambivalent şi această raportare contradictorie şi plină de îndoieli îi urmăreşte întreaga istorie ulterioară.[45]

---

[43] Conform *Grand Larousse* limba franceză dispunea indubitabil de conceptul confuz al civilizaţiei încă înainte de 1750. Substantivul „*civilization*" însuşi ca un termen juridic există anterior pentru denotarea unei hotărâri care recalifică un proces de drept penal ca proces civil. Adjectivul „*civilisé*" era folosit deja de multă vreme cu sens identic al expresiei „*policé*" din secolul al XVII-lea, care califică legile şi obiceiurile diferite de stări barbare ale unui popor. Mai târziu sfera mai restrânsă a lui „*policé*" a fost lărgită de către expresiile „*politesse*" şi „*civilité*" (politeţe, maniere), dar sensul său original l-a păstrat până în ziua de azi. Sensul cuvântului „*civilisation*" apărut în secolul XVIII. nu se referă doar la o stare, ci la o manifestare activă şi la un proces istoric (vezi GRAND III).

[44] Din următorul text al lui Mirabeau iese la iveală conţinutul real al progresului uman: „Este nemaipomenit cât de greşită e concepţia cercetării noastre în fiecare amănunt al său în legătură cu ceea ce considerăm civilizaţie. Dacă aş întreba majoritatea oamenilor în ce constă pentru ei civilizaţia, ar răspunde că civilizaţia unui popor este îndreptarea moravurilor sale, urbanizarea, politeţea şi răspândirea bunelor maniere, să existe educaţia şi să fie reglementată de legi amănunţite: pentru mine toate acestea sunt doar masca virtuţii, şi nu virtutea în sine. Civilizaţia nu face mai nimic pentru societate, dacă nu oferă pentru ea baza virtuţii şi forma acesteia" (citează ELIAS 1987,145).

[45] N. Elias dezvăluie bazele sociogenezei în viaţa franceză a conceptului de civilizaţi. În Franţa intelectualitatea burgheză şi reprezentanţii ai păturilor mijlocii au fost atraşi relativ devreme în societatea curteană. Prin aceasta cercurile burgheze s-au îmbibat cu tradiţia aristocrată, şi s-a creat acea situaţie că burghezia şi aristocraţia de curte vorbea aceeaşi limbă, avea maniere şi obiceiuri asemănătoare. Totodată elementele burgheze s-au afirmat pe plan politic, formând în curtea franceză opoziţie sprijinită şi din exterior. Conceptul francez de civilizaţie s-a format în această mişcare de opoziţie, ca de altfel şi conceptul german de cultură, şi în straturile sale semantice poartă specificul viziunii curteanului şi al

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Prin urmare, conceptul de civilizaţie nu s-a dezvoltat numai ca un concept cu încărcătură pozitivă, care însumează ideea progresului social, ci totodată a acumulat în sine tot ceea ce putea fi obiectul criticii sociale. N. Elias însă subliniază că raportarea critică la conceptul epocii de civilizaţie nu poartă în sine o critică socială radicală, ci una moderată. Această poziţie critică se adaptează viziunii acelui intelectual curtean de reformă, care doreşte să modifice, să îndrepte starea socială ţinându-se între limitele tradiţiei curtene. Nu opune un ideal şi un model radical diferit celui existent, ci elaborează un ideal şi un model reformat al acestuia. Potrivit concepţiei sale, „*la fausse civilisation*" (civilizaţia falsă) ar trebui schimbată de civilizaţia adevărată şi purtătorul acesteia este acel ideal al lui „*homme civilisé*", care conţine un model perfecţionat al curteanului (vezi ELIAS 1987, 141–147).

1.3.2. Conţinutul civilizaţiei

Evoluţia ulterioară a conceptului de civilizaţie se produce în mai multe direcţii în viaţa spirituală franceză. Pe de-o parte, până la începutul secolului al XIX-lea şi acest concept dobândeşte un conţinut semantic *totalizator*, care cuprinde tot ceea ce aparţine culturii. Prin urmare, într-un context anumit are rolul unui sinonim al culturii.[46] Pe de altă parte conceptul francez al civilizaţiei păstrează în sine în continuare o dualitate interioară. În acest sens prezintă o înrudire spirituală cu conceptul culturii. *Grand Larousse* atrage atenţia asupra acestui înţeles dual al conceptului de civilizaţie. Într-un aspect se manifestă în continuare ca un *concept valoric* păstrând conţinutul valoric şi viziunea ideologică, ce rezultă din sociogeneza sa. Astfel, civilizaţia – şi în acest sens se utilizează întotdeauna *singularul*

---

comportamentului aristocratic însuşit de marele burghez. „*L'homme civilisé*" şi „*l'honnet homme*" este de fapt idealul societăţii de curte, care s-a delimitat prin obiceiurile sale şi prin conştiinţa sa de superioritate de păturile inferioare ale societăţii. Conform acesteia mai târziu expresia „civilisation" a semnalat superioritatea omului european faţă de popoare considerate „primitive". Conceptul de civilizaţie, împreună cu conceptul de cultură nu întâmplător a stârnit critica radicală a lui Rousseau din punctul de vedere al „omului simplu" al epocii, al „sălbaticului".

[46] La Guizot de exemplu, termenul de civilizaţie înseamnă mai mult decât perfecţionarea relaţiilor sociale şi dezvoltarea bunăstării societăţii. Pe lângă acestea îi aparţine tot ceea ce este în legătură cu dezvoltarea vieţii interioare individuale, cu perfecţionarea fiinţei umane, cu dezvoltarea capacităţilor, idealurilor, sentimentelor umane, într-un cuvânt tot ceea ce alcătuieşte conceptul modern al culturii (vezi ENCYCLOPAEDIA 6, 950).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

acestei expresii – reprezintă condiţia umană ajunsă la un nivel superior al progresului social-istoric şi prin urmare o valoare superioară faţă de stările împotmolite în progres, rămase în urmă. Într-un alt aspect, devenind un *concept operaţional* în cercetările concrete (sociologice, antropologice), civilizaţia capătă şi un sens obiectiv, avaloric, potrivit căruia fiecare societate, şi oricare grup de oameni, independent de nivelul dezvoltării istorice, dispune de o civilizaţie proprie. În acest sens nu vorbim doar despre civilizaţie, ci – *la plural* – despre *civilizaţii* (vezi GRAND III).

Totuşi, în această dualitate conceptuală există un element comun esenţial. În ambele cazuri se consideră fapte de civilizaţie acele instrumente, bunuri, instituţii, modele, care trimit la interferenţa trecută sau actuală a omului în natură, la prezenţa activă a omului. În acest sens civilizaţia poate fi diferenţiată de totalitatea lucrurilor, care alcătuiesc natura. Civilizaţia ca şi condiţie umană, în opoziţie cu condiţia naturală, este caracterizată de un anumit grad de libertate umană faţă de necesitatea naturală, care se bazează pe diversitatea dorinţelor şi a necesităţilor umane şi pe masa din ce în ce mai mare a mijloacelor de satisfacere a acestora (vezi BASTIDE 29–30).

Termenul *civilizaţie* apare şi în aria lingvistică germană în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, ca o expresie care are o extensiune identică cu cea a termenului *cultură,* dar căreia i se atribuie un înţeles opus. Această contradicţie de sens a fost formulată pentru prima oară de către Kant: „Noi suntem *cultivaţi* într-un grad înalt prin artă şi ştiinţă. Noi suntem *civilizaţi* până la dezgust pentru fel de fel de politeţă şi bună cuviinţă socială. Dar pentru a ne crede deja *moralizaţi*, pentru aceasta ne lipseşte încă foarte mult. Căci ideea moralităţii aparţine încă culturii; întrebuinţarea acestei idei însă, neavând altă ţintă decât asemănarea cu moralitatea în ambiţie şi buna purtare exterioară, constituie numai civilizaţia” (KANT 1943, 75). Ideea lui Kant seamănă cu cea a lui Mirabeau. Efectul real al culturii asupra omului se arată în perfecţionarea morală. Civilizarea nu duce la perfecţionare morală reală, creează doar aparenţa acesteia. Diferenţa provine din aceea că cultura ajută la dezvoltarea capacităţilor interioare ale omului, civilizaţia însă se manifestă în comportamentul formal (în însuşirea bunei cuviinţe şi a manierelor), care nu se asociază cu ţinuta morală corespunzătoare.

Ideea kantiană semnalează clar că iluminismul german a pus cultura şi civilizaţia în opoziţie. N. Elias vede cauza acesteia în sociogeneza

conceptului german de civilizaţie databilă din cel francez, dar prezentând trăsături diferite faţă de acesta. Prin cuvintele lui Kant intelectualitatea germană a epocii vorbeşte încă din punctul de vedere „cosmopolit” şi dă glas unei experienţe sociale, ce poartă o opoziţie *socială*, care însă cuprinde şi germenele unei opoziţii naţionale. Sub raport social se opune o nobilime de curte vorbitoare a limbii franceze şi „civilizată” după model francez unei pături intelectuale de mijloc, care vorbeşte limba germană, este separată de politică şi se legitimează pe sine prin realizări spirituale, ştiinţifice şi artistice. În centrul conştiinţei de sine şi al autolegitimării acesteia din urma stă comportamentul diferenţiat: opus „politeţii” perfide, formale se prezintă ca reprezentantul „virtuţii” şi al culturii adevărate. Antagonismul social de la început se transformă în antagonism naţional, deoarece diferenţa în mentalitate şi în comportament a păturii burgheze de mijloc germane şi franceze îşi pune amprenta pe particularităţile dezvoltării naţionale. În conştiinţa burgheziei germane „curtean” şi „francez” s-au înrudit, şi o dată cu separarea sa de aristocraţia curteană s-a delimitat şi de acea paradigmă a dezvoltării naţionale, pe care o reprezenta modelul burghez francez. Pe când în dezvoltarea naţională franceză (şi engleză) „viaţa mondenă”, „Society”, precum şi formarea instituţiilor de stat au avut rol hotărâtor, substanţialitatea vieţii naţionale germane s-a afirmat în cultura spirituală şi în activitatea creatoare a omului individualizat creator de cultură (vezi ELIAS 1987, 107–140). Potrivit acesteia, în limba franceză (şi parţial în cea engleză) termenul *civilizaţie* folosit pentru a desemna procesul şi rezultatele progresului uman a aşezat în prim plan efectele sistemului *politico-juridic* asupra comportamentului social, în schimb în limba germană termenul *cultură* folosit în context asemănător se referea la urmările unei dezvoltări interioare, morale şi intelectuale, formatoare de personalitate (vezi MÁRKUS 26).

Ideea contradicţiei dintre cultură şi civilizaţie trăieşte mai departe în gândirea contemporană din secolul XX, dar din punct de vedere terminologic ar trebui să dăm dreptate lui Gy. Márkus, care spune: Cultura „între timp a câştigat cu siguranţă cursa avută cu civilizaţia, dacă nu în alt aspect, măcar semantic: uzul limbii din zilele noastre o acceptă clar ca fiind un concept mai fundamental” (MÁRKUS 27).

1.3.3. Sistemele culturii

Concepţiile despre cultură dezvoltate în cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea urmează în primul rând tradiţia gândirii germane

[Erdélyi Magyar Adatbank]

iluministe. Pe această bază problematica *filosofiei culturii* s-a cristalizat sub două raporturi: 1. sub raportul extinderii realităţii umane în direcţia vieţii şi a spiritului; 2. sub raportul delimitării ontice a sferei fiinţării umane – ca sferă a culturii – de existenţa naturală. Această ultimă aspiraţie a produs un nou mod de gândire dihotomic, care a condus la regândirea normelor cunoaşterii ştiinţifice şi ale raţionalităţii, delimitând două feluri de viziuni şi domenii ştiinţifice.

Problematizările prezente în filosofia culturii au primit un impuls în ultimele decenii ale secolului trecut din partea *filosofiei vieţii.* Conceptul de *viaţă* a devenit la W. Dilthey o problemă filosofică cu valoare ontologică. În problematizarea sa, iniţial epistemologică, Dilthey porneşte de la critica subiectului angajat în procesul cunoaşterii constituit de Locke, Hume, Kant, „în venele căruia nu curge sânge adevărat, ci doar lichidul subţire al minţii considerate doar activitate de gândire". Faţă de aceasta esenţa propriei sale activităţi filosofice o vede în faptul că el se ocupă de *omul în ansamblu* ca fiinţă cunoscătoare, sensibilă, voluntară, adică de totalitatea vieţii umane (vezi DILTHEY 1974a, 66).

Prin aceasta Dilthey deschide o nouă şi cuprinzătoare perspectivă de interpretare asupra naturii umane. Filosofia europeană a secolelor XVII–XVIII a abordat omul ca fiinţă raţională, pe urmă ca fiinţă morală, şi a accentuat unilateral ca element dominant al esenţei umane raţiunea sau moralitatea. În opoziţie cu aceasta, conceptul naturii umane conturat în filosofia lui Dilthey dobândeşte un temei psihologic şi semnalează o realitate cu conţinut diferenţiat, ale cărei componente diferite sunt sentimentul, voinţa şi reprezentarea. Acestea se integrează în totalitatea fiinţei noastre umane concepută ca *unitate de viaţă.* Astfel, Dilthey aşază în locul spiritului abstract o realitate umană complexă, abordabilă empiric, în care eului individual, ca unitate de viaţă, lumea exterioară, precum şi alte unităţi de viaţă, adică indivizii aflaţi în exterior, dar în interacţiune cu acesta îi aparţin organic. Realitatea astfel concepută este deci pe de-o parte *viaţă interioară*, *realitate psihică*, pe de altă parte însă îi aparţine inevitabil şi *lumea exterioară*, nu doar ca un fenomen al filosofiei kantiene, ci ca o viaţă reală, care „este dată împreună cu viaţa noastră şi la fel de sigur ca aceasta" (vezi DILTHEY 1979a, 66–67).

Prin urmare în locul opoziţiei tradiţionale metafizice dintre substanţa materială şi cea spirituală, la Dilthey trece „opoziţia lumii exterioare – ca un dat al simţurilor în percepţia exterioară (sensation) – raportată la lumea interioară, dată în prim plan în reflectarea interioară asupra evenimentelor şi activităţilor psihice". Aceasta conduce la

reinterpretarea conceptului *experienţei* şi la lărgirea orizontului acestuia. Dilthey lărgeşte conceptul epistemologic tradiţional al experienţei exterioare, senzoriale în direcţia trăirii, introspecţiei şi a autoreflectării umane. El descrie un domeniu particular al experienţelor umane, „a cărui origine şi materie se află în *trăirea interioară*" (DILTHEY 1974a, 82) (sublinierea noastră – K. V.). Orizontul interior al experienţei umane este întotdeauna însoţit de orizontul exterior, o anumită perspectivă care se extinde asupra tuturor lucrurilor exterioare, adică în care interiorul devine exterior, se manifestă în exterior. Prin asta conceptul de experienţă se extinde pe de-o parte asupra experienţei interioare, pe de altă parte cuprinde şi obiectivările şi exprimările interiorului în exterior.

Pe baza celor de mai sus Dilthey ajunge la descrierea complexă a naturii şi a compoziţiei interioare a spiritului care formează substanţa culturii în tradiţia germană şi în legătură cu acesta creează conceptul de *sistemele culturii.* În *Introducere...* Dilthey spune că despre cultură se poate forma o imagine cuprinzătoare doar dacă elementele componente se percep în interacţiunea lor, deci conform principiilor concepţiei sistemice (vezi DILTHEY 1974a, 132, 134–135). Sistemele culturii din punctul de vedere al conţinutului sunt „obiectivările vieţii", realizările conţinuturilor spirituale interioare ale vieţii în lumea exterioară. Obiectivarea vieţii „cuprinde multitudinea sistemelor divizate" în care îşi vor găsi un loc sistemele dreptului, ale moralei, ale artei, ale ştiinţei, ale religiei şi ale filosofiei. Individul uman, ca unitate de viaţă, aparţine deodată la mai multe sisteme. Pe acestea le întâmpină ca pe nişte obiectivităţi, care au existat şi înaintea lui, şi vor exista şi după el şi îl influenţează prin organizările lor. Individul se naşte înlăuntrul acestor sisteme, trăieşte în ele şi conţinuturile sale de viaţă se obiectivează în acestea (vezi DILTHEY 1974a, 146; 1974b, 536).

Dilthey consideră sistemul de cultură tot aşa ca şi individul, din punct de vedere metodologic, care „poate fi abordat doar dinspre acel întreg în care s-a integrat". El respinge acea străduinţă a „ştiinţei abstracte" de a aşeza unele lângă altele sistemele întreţesute în realitatea social-istorică. Fiecare dintre aceste sisteme „este parte componentă a naturii umane", pe care o produce „o activitate întemeiată în aceasta, determinată mai de aproape de către corelaţia de scop a vieţii sociale". Din această cauză, fiecare sistem de cultură „se dezvoltă înlăuntrul întregii realităţi social-istorice" şi modul lor de formare este influenţat de către relaţia lor cu organismul extern al societăţii (vezi DILTHEY 1974a, 147; 1974b, 615).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Sistemele culturii sunt deci obiectivările vieţii, în care se dezvăluie lumea spirituală în totalitatea conţinutului său diferenţiat, atât în sens social, cât şi istoric. Sistemele culturii se construiesc pe de-o parte din viaţa indivizilor şi a comunităţilor umane, pe de altă parte însă indivizii şi comunităţile umane trăiesc înlăuntrul sistemelor culturii, acestea se integrează în viaţa lor, făcând posibilă atât înţelegerea de sine, cât şi înţelegerea lumii înconjurătoare. Sistemele culturii reprezintă, atât în ceea ce priveşte acţiunea, cât şi înţelegerea, un mediu comun şi intermediar în viaţa umană între ceea ce este individualul şi particularul pe de-o parte şi ceea ce este generalul şi universalul pe de altă parte (vezi DILTHEY 1974b, 518).

Mediul mijlocitor al culturii se organizează ca o asemenea *sferă ontică autonomă* între individul uman şi general, în care individualul îşi obţine sensul în raport cu generalul şi totodată generalul devine pentru individ, în locul unei abstracţii mintale pure, o trăire experimentabilă.

Cultura, lumea spirituală, se integrează în sistemul interacţiunilor ce alcătuiesc societatea umană – în expresia lui Dilthey, în sistemul „interdependenţelor în acţiune" – ai căror creatori sunt toţi acei subiecţi (indivizi, comunităţi şi chiar sisteme de cultură) care se formează tocmai în cadrul acestor sisteme de interacţiuni, desprinse din viaţa umană. Faţă de conexiunile cauzale conceptibile în natură, interacţiunile în viaţa umană se realizează în activităţile umane, care duc la îndeplinirea scopurilor şi crearea valorilor.[47]

Întreaga concepţie a lui Dilthey se raportează la natură în două sensuri. Pe de-o parte, încearcă să recupereze natura înstrăinată ca obiect al cunoaşterii ştiinţelor naturii, atunci când extinde conceptul naturii şi asupra vieţii umane, şi prin aceasta dizolvă graniţa metafizică rigidă dintre sfera de existenţă naturală şi cea umană. Pe de altă parte diferenţiază în sens ontic domeniul obiectivărilor vieţii umane, lumea spirituală de cea naturală, ca pe o sferă de existenţă particulară în mediul căreia se realizează un conţinut existenţial specific: se realizează scopuri, se produc valori şi prin acestea se dezvoltă o lume pentru om, în care viaţa umană se încarcă cu sens. Această lume este domeniul manifestărilor de viaţă individuale şi particulare şi al evenimentelor desfăşurate în timp. Toate acestea nu se pot deduce din conexiunile cauzale ale naturii teoretizate ca obiect al cunoaşterii tradiţionale a ştiinţelor naturii şi nu pot fi dezvăluite

[47] „Interdependenţa de acţiune – scrie Dilthey – diferă de conexiunea cauzală a naturii prin faptul că produce valori, realizează scopuri: are caracter imanent-teleologic" (DILTHEY 1974b, 614).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

prin metodele ştiinţelor naturii care se direcţionează spre surprinderea generalităţilor abstracte.

Pe această diferenţă ontică întemeiază Dilthey distincţia metodologică dintre ştiinţele naturii şi cele ale spiritului şi elaborarea metodologiei cunoaşterii ştiinţelor spiritului ca o formă specifică de cunoaştere. Potrivit concepţiei sale, obiectul ştiinţelor spiritului – o sferă bine delimitată ontologic de natură – este format din sfera interacţiunilor spirituale, cât şi din produsele durabile ale acestora, adică totalitatea acelor bunuri şi valori pe care le-au produs indivizii, comunităţile şi sistemele de cultură ca obiectivări ale vieţii lor. Putem spune – scrie Dilthey – „că tot în ceea ce s-a obiectivat spiritul aparţine sferei ştiinţelor spiritului" (DILTHEY 1974b, 537). Domeniul culturii aparţine acestei sfere de realitate.

Fenomenele care alcătuiesc obiectul ştiinţelor spiritului sunt *individuale* şi, deşi prezintă anumite asemănări, totuşi nu pot fi integrate în clase subordonabile legităţilor generale. Totodată aceste fenomene sunt *istorice*, deoarece viaţa unui individ sau a unei comunităţi, existenţa unui sistem al culturii se desfăşoară în timpul istoric, sub forma succesiunii unor momente existenţiale irepetabile. În final aceste fenomene ca obiectivări şi produse umane au *conţinut valoric*, adică din punctul de vedere al vieţii individuale şi colective au un sens şi o semnificaţie dincolo de funcţionalitatea teleologică şi de utilitatea practică. Astfel, cunoaşterea reală a acestor fenomene nu se poate realiza prin metodele ştiinţelor naturii bazate pe obiectivitatea pură, avalorică şi pe dezvăluirea conexiunilor generale şi a repetărilor anistorice. Devine necesară deci punerea bazelor metodologice ale ştiinţelor spiritului înţelese ca o formă nouă de cunoaştere ce se extinde asupra noului, a individualului, a valorii şi a istoricului.

Prin recunoaşterea acestei necesităţi Dilthey ajunge la o asemenea *cotitură epistemologică*, care produce o deschidere multiplă în cercetările ulterioare fenomenelor culturii:

1. Dilthey orientează atenţia în mod susţinut asupra conţinutului valoric al sistemelor lumii spirituale şi al culturii, în general asupra faptului că viaţa umană poate fi surprinsă nu doar prin mijloacele ştiinţelor naturii şi prin raţionalitatea teleologică integrată în tehnică, ci se subscrie normelor – prin expresia weberiană – „raţionalităţii de valoare". Toate acele creaţii, cărora le dă naştere spiritul uman, în care se obiectivează viaţa umană, au o însemnătate dincolo de utilitatea şi de eficacitatea directă, şi un înţeles perceptibil în contextul totalităţii vieţii umane. Această caracteristică a vieţii umane se exprimă cel mai profund în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sistemele culturii; cultura deci, prin esenţă, este *valoarea*. Acest fapt se exprimă şi în particularităţile expresiilor ce alcătuiesc ştiinţele spiritului. Pe lângă expresiile de cunoaştere cu pretenţii de adevăr (adevărat–fals) vor deţine o poziţie şi judecăţile de valoare şi imperativele îndreptate mai degrabă spre criteriul corectitudinii (corect–incorect). În aceste expresii „se leagă valori, idealuri, reguli, orientări" şi ştiinţele spiritului conţin pe lângă cunoaşterea realităţii (ceea ce *este)* şi conştiinţa acestora (adică a ceea ce *trebuie* să fie) (DILTHEY 1974a, 110).

2. Cotitura diltheyiană atrage atenţia asupra faptului că tot ce se manifestă într-o viziune axiologică ca un conţinut valoric al culturii, este în realitate viaţă umană nu doar în intimitatea sa subiectivă, ci şi în acel mod în care se manifestă în conţinuturile exterioare ale relaţiilor umane. Relaţia organică a vieţii şi a culturii, diferitele modalităţi ale integrării culturii în viaţa umană devin obiectul cercetării antropologice şi sociologice a culturii.

3. Concepţia diltheyiană – deoarece, depăşind psihologismul operelor sale anterioare, Dilthey pare să găsească în *comprehensiune* procedeul caracteristic ştiinţelor spiritului faţă de ştiinţele naturii – produce şi o *deschidere hermeneutică* în acelaşi timp. Lumea spirituală, care constituie obiectul ştiinţelor spiritului, ni se revelează „în trăire şi în înţelegere", sub forma unei cunoştinţe care este teoretică şi practică în acelaşi timp. În acest punct Dilthey depăşeşte viziunea psihologistă şi axiologică a culturii, pornind înspre direcţia elaborării unei concepţii *hermeneutice* asupra fenomenelor culturale.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

2. Cultura în concepţiile contemporane

Teoriile despre cultură intrate în circulaţie la sfârşitul secolului al XIX-lea şi în secolul al XX-lea se integrează în câteva concepţii cu caracter şi cu valabilitate *paradigmatică.* Potrivit însumării unui remarcabil filosof contemporan al culturii, G. Uscătescu, teoriile de azi ale culturii se organizează în jurul a trei concepte-cheie: conceptul *valorii*, al *normei* şi al *sensului.* Unul dintre acestea trebuie să fie prezent în mod obligatoriu pentru a se putea da o definiţie a culturii corespunzătoare exigenţelor de azi şi pe baza celor trei concepte în ansamblu se poate întregi imaginea despre cultură (vezi USCĂTESCU 65). În jurul acestor concepte se clădesc teoriile contemporane ale culturii, care cuprind abordarea fenomenelor culturii într-o viziune specifică. Acestea sunt concepţiile *axiologice*, concepţiile *sociologice-antropologice* şi concepţiile *semiotice-hermeneutice* asupra culturii. Toate cele trei direcţii de abordare ale culturii cuprind elemente care sunt importante din punctul de vedere al analizei relaţiei dintre cultură şi generaţii.

2.1. Concepţii axiologice

Elaborarea cea mai cuprinzătoare şi cea mai detaliată a conceptului de cultură cu conţinut axiologic o găsim în filosofia neokantiană, la reprezentanţii Şcolii de la Baden. Gânditorii care aparţin acestei şcoli, mai ales W. Windelband şi H. Rickert, sprijinindu-se pe opera lui Kant, *Critica raţiunii practice,* aduc contribuţii de seamă în elaborarea la nivel contemporan a principalelor domenii teoretice, în special în elaborarea filosofiei istoriei şi a filosofiei valorilor şi culturii (vezi BOBOC 39).

Cultura este ceea ce omul produce din sine, ceea ce adaugă lumii din fiinţa sa proprie, interioară, subiectivă, deci din punct de vedere ontologic este o realitate cu conţinut specific uman. Aceasta reiese din definiţia în care Windelband redă esenţa concepţiei kantiene a culturii. Potrivit acesteia, prin cultură nu înţelegem altceva decât totalitatea acelor elemente pe care conştiinţa umană, datorită determinărilor sale raţionale, le elaborează din realitatea dată (vezi WINDELBAND 163). De asemenea şi Rickert – făcând aluzie la sensul originar al expresiei latine „*colere*" – pune cultura în corelaţie cu activitatea „*ocrotitoare*". Cultivăm, ocrotim ceva pentru a produce valori, bunuri. Ca rezultat al intervenţiei umane de ocrotire-îngrijire, existenţa imanentă se saturează cu sens şi conţinut

[Erdélyi Magyar Adatbank]

valoric. Omul prin cultură intră în contact cu universul valorilor, care asigură un sens vieţii sale. Valorile, pentru a putea fi abordabile, accesibile omului „trebuie să se întruchipeze” în bunurile culturii. De aceea pe lângă definiţia anterioară, cu conţinut *activ* şi *subiectiv* a culturii, este posibilă şi o definiţie cu conţinut *obiectiv-material.* Potrivit acesteia cultura este totalitatea acelor obiecte care pot fi subordonate unui concept cuprinzător pe baza unui sistem de valori (vezi RICKERT 1987, 193–196). Cu alte cuvinte: cultura este totalitatea obiectelor de valoare, adică a unor obiecte, cărora li se ataşează valori general recunoscute şi pe care omenirea le ocroteşte având în vedere aceste valori. Astfel cultura este „concept de valoare”, elaborarea căreia necesită o „teorie cuprinzătoare a valorilor” (vezi RICKERT 1923, 28).

2.1.1. Cultură şi valoare

Rickert atrage atenţia asupra faptului că abordarea problematicii culturii se poate face din două direcţii. Pe de-o parte componentele valorice ale culturii sunt obiectele evaluării. Pe de altă parte pentru cercetarea ştiinţifică – aici Rickert se gândea în primul rând la antropologie – cultura este obiectul *cercetării*, este „o materie dată empiric” (vezi RICKERT 1987, 195–196). Cultura deci este o asemenea sferă ontică de care se poate apropia din două puncte de vedere în mod egal şi în acelaşi timp: din punctul de vedere *subiectiv-individualizator* al evaluării şi din cel *obiectiv-generalizator* al cercetării ştiinţifice. Pe baza acestuia Rickert – asemenea lui Dilthey – diferenţiază atât sub raport obiectiv, cât şi metodologic ştiinţa culturii faţă de ştiinţele naturii. Baza acestei diferenţe, nu o constituie doar opoziţia natură-cultură. De fapt aici trebuie să se facă o diferenţă între conceptul ontologic şi epistemologic (logic) al culturii.

În sens *ontologic* posibilitatea opoziţiei natură–cultură este dată deja în sensul expresiilor latine „*nasci*” şi „*colere*”. „*Nasci*” (= natura) se referă la ceva în formare, care ia naştere şi se dezvoltă de la sine, fără intervenţie umană. Faţă de aceasta cultura nu este altceva decât totalitatea acelor lucruri pe care omul le produce direct cu intenţia creării de valori, sau, dacă există deja, le „ocroteşte” de dragul valorilor ce se leagă de ele. Deci în procesele culturale se întrupează valorile recunoscute de om şi, dacă „desprindem” această referinţă de valoare de un obiect de cultură, atunci el devine doar „natură” (vezi RICKERT 1923, 22).

Cu această idee Rickert depăşeşte conţinutul metafizic al opoziţiei

[Erdélyi Magyar Adatbank]

iluministe natură–cultură. Aici cultura şi natura nu se opun ca două domenii separate. Obiectele de cultură diferă de cele ale naturii nu prin natura lor obiectual-materială, ci prin acea particularitate a lor că sunt purtătoarele, reprezentările conţinuturilor existenţiale umane. Cultura este *dimensiunea valorică* a lucrurilor ce formează lumea empirică, un asemenea *surplus ontic* în care se exprimă valoarea şi sensul fiinţării umane. Acelaşi fenomen material – ca obiect cultural – în diferite culturi poate să funcţioneze cu sensuri diferite, adică poate să fie purtătorul diferitelor conţinuturi de valoare. Astfel se deschide o perspectivă esenţială în faţa cercetării prin faptul că aceleaşi obiecte de cultură (ex. anumite elemente ale tradiţiei) pot deveni obiectele evaluărilor diferite în funcţie de cultura grupurilor sociale diverse (în cazul nostru generaţiilor) şi pot ocupa poziţii diferite în scările de valoare ale acestora. Totodată acest mod de abordare reprezintă şi o deschidere importantă în direcţia teoriilor semiotice ale culturii.

Concepţia asupra culturii la Rickert este susţinută şi de o idee care conduce spre sensul *epistemologic* al conceptului de natură. Potrivit acestuia în perechea antonimică cultură–natură nu se află opoziţia metafizică cultură–spirit, aşa cum s-a înţeles aceasta în mod tradiţional ca o opoziţie dintre trup şi suflet. De fapt din punctul de vedere al cercetării ştiinţelor naturii nu se pot separa deloc două asemenea clase de obiecte care se exclud reciproc, cum ar fi trupul şi sufletul, mai ales atunci când ştiinţa empirică abordează cercetarea fenomenelor sufleteşti prin metodele proprii ştiinţelor naturii. Există numai o singură ştiinţă empirică, deoarece şi realitatea empirică este unică. În sens epistemologic deci opoziţia principală nu se află în cea dintre natură şi cultură. Conceptul epistemologic (logic) al naturii poate fi în opoziţie doar cu un alt concept epistemologic (logic). Cu alte cuvinte, cunoaşterii naturii ca problemă metodologică i se poate opune doar un alt mod de cunoaştere. Acesta nu este altul decât metoda *istorică* (vezi RICKERT 1923, 15–20).

În această privinţă Rickert păşeşte pe urmele lui Dilthey. Istoria diferă *formal* de natură. Nu reprezintă depozitul fenomenelor de cu totul altă natură, ci aşezarea fenomenelor aparţinând aceleiaşi lumi empirice într-o altă perspectivă metodologică. Pentru Rickert – ca de altfel şi pentru Dilthey – opoziţia dintre individual-general şi istoric-supraistoric nu se propune ca o opoziţie metafizică, ci ca unul dintre *modurile de abordare.* Esenţa diferenţei dintre metoda ştiinţelor naturii şi cea istorică constă în faptul că oferă perspective diferite asupra aceleiaşi clase de fenomene şi deschide perspective deosebite de interpretare. În privinţa cunoaşterii şi

înţelegerii mai profunde acestea nu sunt de fapt puncte de vedere şi perspective opuse, ci mai degrabă complementare.

De la Rickert încoace – scrie Uscătescu – cultura este concepută în funcţie de *valoare*. Obiectul „logic" (epistemologic) al culturii „nu e reprezentat de entităţi metafizice", ci de valori (vezi USCĂTESCU 56–57). Cultura ca sferă ontică nu se compune din multitudinea entităţilor obiective-materiale, ci orice entitate obiectivă-materială devine elementul component al culturii prin faptul şi în aşa măsură în care se află în raport cu valoarea, deci deţine o dimensiune valorică. Mai mult, se poate spune despre Rickert că identifică direct cultura cu valoarea. Potrivit unei definiţii frapante date de el, cultura nu este altceva decât „conţinutul de valoare al bunurilor". De aceea partea centrală a adevăratei filosofii a culturii trebuie să fie alcătuită din filosofia valorii (vezi RICKERT 1924, 7). Astfel aici nu se poate ocoli cercetarea conceptului de valoare.

Pentru clarificarea conceptului de valoare două idei ale lui Rickert sunt de reţinut: 1. Despre valori nu se poate spune dacă există sau nu, ci doar că sunt valabile sau nu; 2. Elementele naturii valoarea le transformă în bunuri culturale (vezi RICKERT 1923, 22). Prin aceasta Rickert delimitează pe de-o parte valorile de fenomenele materiale (lucruri), pe de altă parte clarifică relaţia dintre ele. După el esenţa valorii constă în *valabilitatea* sa şi nu în caracterul său de existent real. De fapt, Rickert operează cu un concept dublu al valorii. Într-un sens mai restrâns negarea valorii valabile poate însemna nimicul, dar poate să însemne şi valoarea negativă, adică şi nevalabilul. În acest caz valoarea pozitivă se opune valorii negative. Într-un sens mai larg însă atât valoarea pozitivă, cât şi cea negativă aparţin sferei valorii, care astfel nu se opune non-valorii, ci existentului natural (vezi BOBOC 43). Această opoziţie este doar logică. Valorile însele nu aparţin nici subiectelor reale, nici lumii obiectelor reale, ci formează o lume pentru-sine, dincolo de dihotomia subiect–obiect. Valoarea intră în relaţie cu lumea reală, în aşa fel că se ataşează obiectelor, lucrurilor şi le transformă pe acestea în bunuri. Bunurile sunt fenomene reale, de care se leagă valori, care poartă valori, deci se află în raport cu o valoare anume (vezi RICKERT 1923, 82; BOBOC 45). Valorile sunt relevante doar într-atât încât anumite subiecte le concep ca fiind într-adevăr valori şi de aceea recunosc anumite obiecte ca fiind drept bunuri, adică obiecte raportate la valori. Se pare că prin această idee Rickert deschide drumul în faţa dualităţii apriorismului şi a empirismului valoric.

Raportarea la valoare este un element important al teoriei valorii a lui Rickert. Pe această idee Rickert clădeşte o întreagă concepţie asupra

[Erdélyi Magyar Adatbank]

istoriei. Valorile culturale joacă un rol hotărâtor în istorie, ocupând un loc distinct în rândul valorilor. Istoria nu este mulţimea evenimentelor întâmplătoare şi nici evoluţia istorică nu este o repetare accidentală, însemnătatea evenimentelor istorice se exprimă prin raportarea la valorile culturale dominante. Evoluţia istorică este un curs unic al existenţei, care este unificată ca evoluţie singulară prin raportarea evenimentelor la valorile culturale. Progresul realizat în istorie este o evoluţie a sistemului de valori, o ridicare a nivelului valoric al bunurilor culturale (vezi RICKERT 1923, 84–94).

Prin aceste idei Rickert conturează o concepţie asupra istoriei care – asemănător celei lui Dilthey – este menită să susţină metodologic modul specific de cunoaştere a ştiinţelor istorice. Ştiinţele istorice prezintă obiectul lor – *istoria* – în felul său unic şi deosebit.

Totodată aici se conturează o concepţie istorică care este proprie teoriilor culturii ce se organizează în jurul conceptului de valoare. Această concepţie atribuie culturii un rol central în istorie şi vede realizarea dezvoltării istorice a conţinuturi lor umane fundamentale în şi prin domeniul culturii. Prin aceasta cultura şi conţinutul său valoric devine dimensiunea ontică fundamentală, determinantă a fiinţării umane, un exponent al existenţei şi menţinerii istorice al unui grup, al unei comunităţi umane. Totodată – deoarece cultura este valoare şi valoarea în opoziţie cu existentul autonom, cu „*este*”, aparţine domeniului lui „*trebuie*” – această concepţie înţelege dezvoltarea culturii, crearea şi păstrarea valorilor culturale ca pe un imperativ, ca pe o normă morală supremă, de îndeplinirea căreia depinde supravieţuirea istorică a unei comunităţi. În acest context imperativul etic este totodată şi un ordin existenţial, iar îndeplinirea sa reprezintă necesitatea ontică a fiinţării individuale şi colective.

Astfel cultura, cât şi raportarea la ea, se concretizează ca o dimensiune existenţială umană, care depăşeşte sfera eticului. Totodată însă, raportarea pozitivă faţă de cultură pentru toţi aceia care sunt participanţii activi ai creării şi menţinerii culturii şi a valorilor, adică pentru *intelectualitatea* creatoare de cultură, dincolo de posibilităţile existenţiale devine şi o obligaţie morală, ce determină fundamental formarea personalităţii umane.

Tocmai de aceea, această concepţie asupra culturii s-a aşezat de multe ori în centrul confruntărilor generaţionale.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

2.1.2. Apriorismul valoric şi empirismul valoric

În concepţiile axiologice care păşesc pe urmele filosofiei neokantiene, *apriorismul valoric* rămâne ca o orientare dominantă şi după Rickert. Reprezentantul de seamă al acesteia este M. Scheler. Asemenea lui Rickert, Scheler face o diferenţă între bunuri şi valori. După el bunurile sunt „lucruri de valoare", adică valori ce devin „reale" sub forma existentelor materiale. În cazul bunurilor însă nu materialitatea este partea primordială, determinantă, ci calitatea valorii. Bunurile sunt „calităţi de valoare", care se manifestă empiric în materialitatea lucrurilor. Dar bunurile care dispun de numeroase atribute ale materialităţii nu sunt, totuşi, identice cu lucrurile naturale, deoarece, având în vedere substanţa lor, nu sunt de fapt lucruri, ci valori ce apar sub formă materială, unităţi „materiale" ale calităţilor de valoare (vezi SCHELER 47–49). De aici rezultă direct că valorile au şi o formă de existenţă non-empirică, diferită de cea a obiectelor şi a bunurilor, şi aceasta este primordială şi determinantă faţă de orice existenţă empirică. Valorile există, în sensul în care există ideile platoniene. Sunt eterne, iar calitatea şi corelaţia lor este independentă de experienţă. Perceperea lor – simţul valorii – este tot un act intuitiv, capacitatea interioară şi incomunicabilă a individului.

Valorile deci, după Scheler, sunt apriorice. El susţine că în realitate nu doar valorile, ci şi ierarhia valorilor este un dat *a priori* faţă de lumea bunurilor şi „orice configuraţie a lumii bunurilor [...] este deja dirijată de o anumită ierarhie a valorilor" (vezi SCHELER 50–52).

La Scheler ideea apriorismului valoric se bazează pe teza kantiană a apriorismului valorii morale a voinţei. Lumea bunurilor care apare ca o realizare a culturii şi a civilizaţiei este variabilă şi perfecţionabilă sub aspect istoric. Valoarea morală a voinţei se arată în modul în care „susţine", „ajută" producerea lumii, a bunurilor, dar faţă de ea rămâne neschimbată, eternă. O asemenea concepţie, potrivit căreia, o dată cu schimbarea lumii bunurilor s-ar schimba şi sensul binelui şi al răului, ar conduce la relativism etic (vezi SCHELER 31–32).

Valoarea morală a voinţei noastre nu depinde deci de schimbarea istorică a lumii bunurilor. Ea constituie condiţia apriorică, non-empirică a lumii empirice, care nu se schimbă deodată cu această lume, dar se manifestă continuu în ea. Baza existenţială non-empirică, substanţialitatea nondeductibilă a lumii bunurilor, ce alcătuiesc cultura obiectivă luată în sens obiectual-material, aflată în continuă schimbare istorică, este dată de lumea valorilor. Ordinea şi ierarhia apriorică a acesteia se manifestă

[Erdélyi Magyar Adatbank]

empiric în cultură. De asemenea pe partea subiectivă, valoarea morală a voinţei noastre constituie condiţia apriorică a tuturor gesturilor empirice creatoare de cultură. Strădania umană creatoare de cultură deţine o valoare necondiţionată, independentă de circumstanţe, de varietatea şi variabilitatea bunurilor ce iau naştere, şi apare în orice situaţie existenţială umană fundamentală ca un ordin moral, ca un imperativ.

Un alt reprezentant de marcă al apriorismului valoric, N. Hartmann, încearcă să elimine distanţa dintre realitatea empirică şi lumea valorii. Hartmann susţine de asemenea teza nondeductibilităţii empirice a valorilor, deoarece valorile – în opoziţie cu principiile existenţiale – exprimă un „sollen". Legătura morală faţă de valori, după el, se manifestă în „sentimentul valorii". Pe când voinţa noastră are o libertate faţă de valori, sentimentele noastre ne leagă profund de ele. Putem acţiona împotriva valorilor, dar nu putem să nu ne simţim mereu în legătură cu ele.

Hartmann, în opoziţie cu Rickert, separă valoarea de valabilitate. Valabilitatea valorii înseamnă valoarea *recunoscută* şi ca atare este legată de epocă. Chiar dacă valorile sunt durabile, valabilitatea lor în conştiinţa valorii este schimbătoare. Timpuri şi naţiuni diferite – scrie Hartmann, referindu-se la Nietzsche – sunt „oarbe pentru valori" în diferite zone ale domeniului valorilor şi sunt numai în câteva zone „deschise viziunii lor"[48] (vezi HARTMANN 379). Prin aceasta Hartmann face concesii esenţiale în direcţia empirismului şi a relativismului valoric şi totodată deschide drumul spre dezvăluirea fundalului sociologic al raportării umane la valori.

Deşi domeniul valorilor în realitatea sa este constant şi etern, viziunea umană orientată asupra lui este determinată de circumstanţe concrete şi întotdeauna clarifică doar anumite zone ale acestuia. În dualitatea specifică a valorii atemporale şi a conştiinţei valorii variabile în timp caracterul paradigmatic al culturii se pune din nou pe prim plan. Cultura universală de fapt este un teritoriu divizat în straturi, zone, unităţi paradigmatice şi sfere culturale de către conţinuturile de conştiinţă ale grupurilor şi comunităţilor umane, ce exprimă situaţii existenţiale istorice şi sociale concrete. Forma ideală a valorilor este aceeaşi pentru fiecare sferă culturală şi este dată din capul locului, dar conţinutul empiric al valorii, cu care se încarcă această formă, diferă de la caz la caz. Această diviziune a domeniului culturii se impune şi în cazul generaţiilor formatoare de cultură.

[48] În legătură cu aceasta, Hartmann scrie în felul următor: „Apoi, nu valorile înseşi sînt istoric relative, ci numai actualitatea lor, şi, depinzând de aceasta, deschiderea sentimentului valorii pentru ele" (HARTMANN, 400).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Din punctul de vedere al *apriorismului valoric* aici se iveşte o problemă căreia nici Hartmann nu-i găseşte o rezolvare satisfăcătoare: cum se leagă forma ideală a valorii şi conţinutul empiric al valorii într-un sistem real al valorilor? Din punctul de vedere al *empirismului valoric* se iveşte, de asemenea, o problemă ce apare irezolvabilă: cum se leagă sferele empirice de cultură unele de altele şi cum se poate realiza comunicarea efectivă între ele?

Empirismul valoric în opoziţie cu apriorismul valoric vede posibilă identificarea valorilor prin experienţe psihologice, pornind de la faptele de *trăire* a valorilor. Astfel, valoarea presupune aprecierea, iar aceasta subiectul aprecierii, precum şi un sistem axiologic de reguli, pe baza căruia valoarea poate fi identificată. Anumite judecăţi de valoare nu sunt niciodată realizări izolate, deoarece se bazează pe un sistem determinat de valori, care este probabil inconştient de cele mai multe ori, dar îşi are întotdeauna rădăcinile în viaţa spirituală a individului, sau în cea a comunităţii umane. Reprezentantul empirismului valoric întreabă întotdeauna: din punctul de vedere al cărui subiect şi pe baza cărui sistem de valori valabil se califică ceva drept valoare? (vezi VERES 240–241). Empirismul valoric condus consecvent nu duce la un relativism valoric. Oricât de mult ar depinde valoarea de subiectul evaluator, totuşi nu este invenţia sau creaţia acestuia şi nu are o putere asupra ei, nu îi poate da naştere, nu o poate anihila, o poate doar recunoaşte, evalua, adică o poate realiza pentru el însuşi. Empirismul valoric nu neagă că valoarea există dincolo de intenţiile subiective ale individului, ca un conţinut obiectiv al culturii, ca ceva ce duce dincolo de sfera realităţii empirice. Şi în acest context valoarea îşi păstrează atributele normative, natura sa de orizont şi caracterul său de cerinţă. Ea apare în experienţă ca ceva pentru obţinerea căruia trebuie să ne străduim, care ne ridică deasupra realităţii ce se dezvăluie în experienţa noastră directă, deci apare ca o dimensiune transcendentă a existenţei noastre umane. Atunci când nu este prezentă, *absenţa* ne aminteşte de existenţa ei (vezi VERES 242).

Empirismul valoric contestă posibilitatea unei lumi platonice independente, supraempirice a valorilor, faptul că valoarea ar putea exista independent de subiectul evaluator şi de operaţiunile evaluării. Nu contestă însă faptul că valoarea ce se constituie în procesul evaluării este ceva ce există dincolo de sfera experienţei directe, sub forma valabilităţii durabile. Valorile valorificate în experienţa evaluatoare, în conştiinţa valorii a unei comunităţi umane sau a unei epoci istorice, formează un sistem al valabilităţilor durabile, ce alcătuieşte cultura comunităţii sau a

epocii respective.

Astfel, concepţiei universaliste de cultură a apriorismului valoric, empirismul valoric îi opune multitudinea şi diversitatea culturilor particulare, proprii (specifice) formate în experienţa valorică a subiecţilor individuali creatori de cultură. Fiecare dintre aceste culturi reprezintă o ordine determinată şi valabilă a valorilor, fără să existe o ordine dată în prealabil, universal valabilă a valorilor. Valorile dispun de o valabilitate necondiţionată, dar numai pentru acela care le acceptă şi numai până când le acceptă. Fiecare cultură integrează în sine o optică specifică, determinată. Această optică „marchează limitele practice ale valabilităţii" (vezi VERES 244) şi împrumută un caracter paradigmatic anumitelor culturi. Ordinea existentă deja, dar formată în procesul experienţelor creatoare de cultură anterioare valorilor, determină circumstanţele creării de noi valori, delimitează noile experienţe valorice. Cu alte cuvinte culturile concepute ca ordini de valoare formează cadrele paradigmatice ale experienţelor valorice. Din această cauză posibilităţile apariţiei problemelor generaţionale în cadrul concepţiilor bazate pe empirismul valoric sunt date în aceeaşi măsură ca în cazul concepţiilor bazate pe apriorismul valoric.

Empirismul valoric deschide drumul spre fundalul sociologic al evaluării. Concepţia asupra dualităţii formei şi a conţinutului valorii, apărută în apriorismul valoric, este criticată şi depăşită de către *sociologia cunoaşterii* din punctul de vedere al conţinuturilor sociale ale culturii şi al caracterului istoric al acesteia. Potrivit viziunii lui K. Mannheim, în analiza sociologică iese la iveală că „valorile formale" nu sunt altceva „decât ipostazierile structurii noastre culturale". De asemenea, şi paradigma „valabilităţii formaţiunilor culturale" este „doar acoperirea categorială a modului originar de trăire a culturii" (vezi MANNHEIM 1956, 82). Analiza efectuată de sociologia cunoaşterii relevă faptul că acea concepţie potrivit căreia „întreaga viaţă culturală se orientează după norme obiectivate" este de fapt un mod de gândire „modern-raţionalizator", care „ascunde acele structuri străvechi în care omul se raportează mult mai originar la lumea sa proprie". Acest mod de gândire se priveşte pe sine ca fiind atemporal şi supraistoric, ca un purtător al adevărurilor eterne, deşi nu doar în conţinut, ci nici în formă nu se poate abstractiza de temporalitate şi de schimbarea istorică. Privirea culturii sub semnul „valabilităţii" şi al „valorii" este unul dintre momentele cele mai legate de timp ale gândirii noastre (vezi MANNHEIM 1956, 82–83).

Cu aceste idei Mannheim şi sociologia cunoaşterii iniţiată de el

[Erdélyi Magyar Adatbank]

deschide în două direcţii importante drumul gândirii referitoare la cultură. Pe de-o parte atrage atenţia la faptul că, dincolo de structurile generalizatoare, schematizatoare şi atemporale ale gândirii raţionale tradiţionale, procesele reale ale vieţii rămân întotdeauna nedezvăluite, deşi concepţia noastră despre cultură îşi are rădăcinile tocmai în acestea. De dezvăluirea „structurilor lumii vieţii" în cele ce urmează se va ocupa mai detaliat *sociologia fenomenologică* care uneşte modul de viziune fenomenologic şi punctul de vedere al sociologiei cunoaşterii. Pe de altă parte, Mannheim atrage atenţia asupra faptului că viziunea orientată spre cultură, ca tendinţă cognitivă, este de fapt întotdeauna o viziune dezvoltată înlăuntrul unei culturi concrete şi – în măsura în care „modul de abordare al obiectului depinde de constituţia subiectului" (vezi MANNHEIM 1956, 86) – totodată este conştiinţa de sine ideologică a culturii respective.[49]

Această idee are un şir de consecinţe cu privire la analiza sociologică a proceselor de evaluare. Astfel, valabilitatea valorilor este desemnată şi normată cu mai multă sau mai puţină regularitate de către scările de valoare comunitare apărute istoric. Valoarea recunoscută anterior trebuie să se dovedească din nou valoroasă pentru a rămâne în continuare valoare.

Stabilitatea *scărilor de valori* este asigurată de către obiceiuri şi instituţii. Experienţa colectivă transmite întotdeauna valorile spre generaţiile noi şi pentru acestea însuşirea scărilor de valori comunitare constituie partea socializării şi însoţeşte însuşirea limbii. Totodată scările de valori nu sunt forme statice. Ele cuprind în acelaşi timp valori durabile şi rapid schimbătoare. Există însă şi valori stabile, care îşi au locul în toate scările valorilor. Dar circumstanţele realizării lor pot fi extrem de diferite istoric.

În acest context devine inteligibilă o idee ulterioară, potrivit căreia conceptul de cultură al filosofiei culturii, care accentuează dimensiunea axiologică a culturii şi este înzestrat cu universalitate normativă, întruchipează „perfecţiunea şi superioritatea umană pentru atingerea căreia »trebuie« să se străduiască toţi". Este „unul dintre cele mai importante mijloace conceptuale" ale autointerpretării societăţilor moderne

[49] „Ideologic" în acest sens înseamnă: legat de existenţă. Acest mod de viziune, potrivit lui Mannheim, nu duce la relativism, ci la „relaţionism", care „înseamnă raportarea reciprocă a tuturor elementelor raţionale, totodată raţionalitatea lor reciproc întemeietoare într-un sistem dat". Acest sistem însă „este posibil şi valabil doar cu privire la acea existenţă istorică cu caracter determinat, a cărei expresie este adecvată pentru un timp. Dacă existenţa se deplasează, se înstrăinează şi sistemul de norme »generat« anterior de ea" (vezi MANNHEIM 1956, 86).

occidentale, care reprezintă acea „utopie” sau mai degrabă acel „imperativ” potrivit căruia prin interacţiunea în mare măsură spontană a diferitelor procese şi practici ale socializării ia naştere o integrare socială reală (MÁRKUS 33). Gy. Márkus vede problematica dezvoltării culturale europene moderne şi a concepţiilor despre cultură legate de aceasta în primul rând în tensiunea interioară dintre „normaţivitate” şi „fapticitate”. Cerinţelor normative şi paradigmatice ale culturii li se opun în general faptele vieţii reale, care din cauza naturii lor nu se integrează niciodată pe deplin în sistemul de valori general acceptat ca normă culturală.

Conflictul ascuns sau deschis dintre fapte şi valori trăieşte mai departe pe plan teoretic în opoziţie cu încărcătura metafizică dintre cultură şi viaţă, cultură şi civilizaţie. Ideea separării şi a opunerii vieţii şi a culturii apare cel mai pregnant la G. Simmel. Viaţa umană, conform concepţiei lui Simmel, nu este un proces unilateral, unul care se închide în sine. Viaţa este întotdeauna „identică cu sine şi este chiar mai mult decât ea însăşi”. Esenţa ei constă în faptul că este întotdeauna în autodepăşire. Totodată fiecare manifestare vitală umană are o dimensiune spirituală. Viaţa umană este viaţă spirituală, ceea ce înseamnă că „nu poate să apară altfel decât într-o anumită formă”. Prin aceasta dobândeşte individualitate. Viaţa trăită direct este o unitate contradictorie: unitatea formării individuale şi a depăşirii continue (vezi SIMMEL 170–173). „Extinderea-dincolo-de-sine” a vieţii nu este un apendice exterior, ci o manifestare directă a esenţei sale: a aceleia că este viaţă creatoare, şi ca atare trece întotdeauna dincolo de subiectiv-psihic şi este capabilă să dezvolte din sine ceva obiectiv, ca pe „altul sinelui”, pe care să-l prezinte într-o anume corelaţie cu el însuşi (vezi SIMMEL 210). Totodată, viaţa ca „viaţă spirituală” dă naştere acestui obiectiv într-o formă autonomă, individuală. Unitatea acestui proces dual – autodepăşirea continuă a sinelui, formarea continuă a „altului” sinelui – alcătuieşte procesul culturii. Însă viaţa nu rămâne între cadrele unei forme determinate, ci „este o revărsare continuă, care nu se revarsă dincolo doar de o formă sau de alta, ci dincolo de orice formă, tocmai pentru că este formă”. Formaţiunile vieţii începând din momentul naşterii, formării lor, „deţin un înţeles specific obiectual”, „au durabilitate şi o logică interioară”. Formele închise ale culturii nu permit dezvoltarea liberă, creatoare a vieţii şi fără puterea vitală a vieţii închise între limite cultura însăşi se atrofiază, decade.

2.1.3. Dihotomia cultură–civilizaţie

[Erdélyi Magyar Adatbank]

De ce tocmai la sfârşitul secolului al XlX-lea şi în primele decenii ale secolului XX trece problema valorii în prim plan? Această întrebare este în corelaţie cu o experienţă specifică şi încă nouă în această epocă. Elementele diferitelor scări de valori, ce ajung unele lângă altele, par să se excludă reciproc. Această opoziţie devine deosebit de pregnantă în primul rând în relaţia dintre aşa-zisele *valori în sine* şi *valori instrumentale*, ce servesc la realizarea unor scopuri anume. Acestea din urmă se leagă de acele bunuri care sunt realizările civilizaţiei tehnice moderne. Primele aparţin însă scării tradiţionale a valorilor culturii spirituale. Deci contradicţia amintită cuprinde în sine şi o altă opoziţie: cea dintre tradiţia culturală şi dezvoltarea civilizaţiei moderne. Pe această bază întrebarea anterioară poate fi formulată şi astfel: are oare loc tradiţia umanistă în civilizaţia modernă (vezi VERES 250)?

În această problemă opoziţia iluministă dintre cultură şi civilizaţie reînvie într-o nouă formă. Opunerea valorii de sine şi a valorii instrumentale şi deducerea opoziţiei cultură-civilizaţie din aceasta e formulată deja la Rickert. Rickert – pe baza a două clase a valorilor, „valori de sine" şi „valori condiţionate" – diferenţiază două clase a bunurilor culturale: există bunuri, „de care se leagă valori de sine" şi altele, care „intră în socoteală ca mijloace de susţinere ale existenţei naturale". Acestea din urmă sunt „mijloace pentru realizarea mijloacelor". În cazul tehnicii este vorba de un mijloc a cărui valoare depinde doar de valoarea scopului pe care îl serveşte. Aceste mijloace trebuie să stea în slujba valorilor culturale pentru a putea fi interpretate ca bunuri. Bunurile civilizaţiei trebuie să le privim ca pe „instrumente pure ale împlinirii scopurilor ce deţin raţiune şi valoare". În opoziţie cu acestea adevăratele bunuri culturale „trec dincolo de pura susţinere a vieţii" şi rămân bunuri chiar şi atunci, dacă nu au însemnătate din punctul de vedere al vieţii (RICKERT 1987, 204–206). Pe baza acestora Rickert pune întrebarea: dacă separăm civilizaţia de cultura luată în sens mai restrâns, oare cultura luată în sens „propriu-zis" nu începe doar acolo unde omul se îngrijeşte de bunuri, care se întind dincolo de toate momentele de subzistenţă şi de consecinţa existenţială, ce apar în civilizaţie? Aici Rickert defineşte sensul mai „restrâns" al culturii potrivit căruia cultura este alcătuită din totalitatea bunurilor, care nu pot fi deduse din „natura umană" şi la un anumit nivel abstract pot fi interpretate ca „supraistorice". Asta nu înseamnă că n-ar recunoaşte fundamentalitatea caracterului istoric şi concret al culturii, dar subliniază că cultura astfel concepută este o realitate care nu poate fi interpretată cu ajutorul conceptelor ştiinţelor naturii şi al celor psihologice

empirice. Pentru a înţelege acest sens general valabil al culturii, diferit de natură şi de civilizaţie, trebuie să creăm o teorie antropologică generalizatoare. (RICKERT 1992, 207–208). O asemenea teorie ar fi capabilă să conceapă cultura ca o totalitate a creaţiilor spirituale (obiectivări), ceea ce în sens antropologic se poate interpreta ca o creare şi exprimare a esenţei generice a omului şi a dimensiunii specific umane a existenţei.

În gândirea germană această idee se elaborează mai detaliat în legătură cu capacitatea creatoare (de valori) a omului. Potrivit concepţiei lui E. Cassirer până la urmă toate acele manifestări active umane, care pot fi privite ca acte culturale, sunt expresii ale creativităţii umane. Creativitatea nu este altceva decât exteriorizarea spiritului uman, obiectivarea acestuia, în procesul căreia se eliberează de sub constrângerile vieţii şi îşi manifestă bogăţia interioară în lume. La Cassirer această idee se pune în perspectivă istorică. Astfel, cultura umană ca totalitate se poate concepe ca „procesul autoeliberării progresive a omului". În acest proces omul „descoperă şi face dovada unei forţe noi – forţa de a-şi construi un univers propriu, un univers „ideal" (vezi CASSIRER 314). Aşa devine conceptul culturii spirituale purtătorul esenţei culturii, în opoziţie cu civilizaţia, care cuprinde elementele materiale, tehnicizate şi instituţionalizate ale culturii luate în sens general.

Pe scheletul dihotomiei conceptuale cultură–civilizaţie se clădeşte un şir întreg de teorii filosofice şi sociologice, care abordează conţinutul acestor concepte ca două sfere social-spirituale opuse. O. Spengler în lucrarea sa *Declinul Occidentului* respinge ideea pozitivistă a dezvoltării istorice lineare a omenirii. Conform lui toate culturile în istoria omenirii poartă în sine „logica organică a existenţei" şi „fiecare cultură trebuie să aibă în mod necesar un ideal propriu de destin", deoarece „toate culturile mari de fapt nu sunt altceva decât realizarea şi forma sufletului individual şi unic". În cultură se realizează „individualitatea umană de cel mai înalt nivel" (vezi SPENGLER 219, 267). De aceea toate culturile dispun de caracteristici individuale diferite faţă de celelalte culturi.[50]

În procesul evolutiv, ciclic al culturilor etapele dezvoltării culturale, ale desfăşurării sufleteşti interioare sunt urmate de perioada declinului

[50] În concepţia lui Spengler este important şi faptul că originalitatea ce se realizează în culturi nu constă doar în particularităţile aspectelor formale ale existenţei, ci şi în originalitatea punctelor de vedere reprezentate de anumitele culturi. Fiecare cultură reprezintă o viziune originală a lumii, şi conform acesteia organizează condiţiile existenţei, circumstanţele acesteia într-o ordine corespunzătoare unei forme specifice. Sensul mai profund al culturii concepute ca o expresie a originalităţii se ascunde tocmai în originalitatea perspectivei deschise de ea asupra lumii.

manifestat în civilizaţie. În civilizaţie locul dezvoltării sufleteşti interioare creatoare de valori este luat de intelectualismul şi instrumentalismul întruchipat în tehnica orientată spre producerea bunurilor subzistenţiale, de mecanismele alienatoare ale producţiei de piaţă şi de lumea instituţiilor ce materializează viaţa umană. Conform ideii principale a lui Spengler dezvoltarea Occidentului a depăşit deja perioada creatoare a „culturii", şi s-a produs perioada numită „civilizaţie", în care viitorul Occidentului poate fi doar declinul (vezi DOLLOT 27).

Teoria lui Spengler se încadrează în concepţia asupra culturii, apărută în cel de-al treilea deceniu al secolului nostru, pe care o numim *morfologia culturii*, teoria formelor de cultură.[51] Teoriile morfologiei culturii s-au constituit ca o reacţie împotriva interpretărilor antropologice şi sociologice ale culturii, şi a confuziilor generate de ele între sfera intelectuală şi cea sufletească în cadrul conceptului de spirit, apărut încă în secolul al XVIII-lea şi desăvârşit de către idealismul german. Morfologia culturii în opoziţie cu conceptul de spirit descoperă din nou conceptul de suflet, care se dezvoltă în corpurile istorice şi culturale, imprimându-le vitalitate (vezi USCĂTESCU 59).

Morfologia culturii se întinde şi în domeniul sociologiei. La Alfred Weber morfologia culturii devine o sociologie totală a culturii şi a istoriei, care cuprinde în aceeaşi măsură procesele sociale şi de civilizaţie, precum şi schimbările culturale. Conform concepţiei lui A. Weber elementele constitutive ale culturii sunt religiile, sistemele ideologice, creaţiile artistice – modalităţile de expresie ale sufletului care s-au transformat pur şi simplu în formă (vezi USCĂTESCU 59).

Sociologia weberiană a culturii nu se poate desprinde de presupoziţiile filosofiei culturii, legate de conceptul de suflet. În măsura în care în acest context morfologic conceptul de suflet nu trebuie interpretat

[51] Expresia *morfologia culturii* a fost folosită pentru prima dată de către Leo Frobenius. Frobenius s-a străduit să pună bazele unei teorii prin care poate sistematiza manifestările exterioare ale formelor şi tipurilor culturale existente în întreaga lume. Strădania sa de a înţelege determinarea spaţio-temporală a diferitelor stiluri culturale se exprimă cel mai pregnant în lucrarea sa întitulată *Paideuma*. După el, cultura depăşeşte sfera directă a vieţii umane existente în sine. „Nu omul »face« cultura – scrie Frobenius –, mai curând paideuma îl formează pe om, sau, dacă vreţi: formează geniul. Geniul este o parte, o expresie, o întruchipare de vârf a paideumei" (FROBENIUS 174). Frobenius depăşeşte viziunea şi limbajul pozitivist biologizant al epocii, în care cultura era descrisă ca un organism viu care dispune de legi proprii de dezvoltare. După el, morfologia culturii ar trebui să difere de analiza interioară a anatomiei şi fiziologiei culturii ca organism. Morfologia este o învăţătura despre forme, care concepe cultura ca totalitatea formaţiunilor şi a mişcărilor dinamice supraindividuale.

psihologic, ci metafizic, problematizările fundamentale rămân pe plan filosofic. Acest fapt se manifestă şi în opoziţia weberiană a conceptelor de cultură şi de civilizaţie. Weber diferenţiază cultura şi civilizaţia ca pe două domenii fundamentale ale realităţii istorice, pe care o completează mai târziu cu procesul social. Potrivit concepţiei weberiene cultura este domeniul valorii eterne, al înălţării, al binelui şi al frumosului, pe când civilizaţia poate fi definită ca procesul intelectualizării şi al raţionalizării vieţii umane. Este caracteristic faptul că în această concepţie civilizaţia nu este în opoziţie cu natura, deoarece poate fi concepută ca o prelungire a procesului biologic de adaptare şi cuprinde mijloacele tehnice, economice, politice, instituţionale ale cuceririi naturii. Însă cultura se opune radical naturii. Cultura apare acolo unde încetează necesităţile biologice, iar viaţa noastră se străduieşte pentru realizarea unor scopuri, care se află deasupra sau dincolo de orice fel de finalitate biologică. Potrivit concepţiei weberiene, cultura presupune acea dispoziţie la acţiune, care din punctul de vedere al existenţei fizice a omului este total lipsită de interes. Mai mult, pretinde sacrificarea intereselor existenţiale în favoarea datoriilor de ordin superior, privite ca sens real al vieţii umane. Esenţa culturii astfel concepută este sentimentul metafizic, pe când criteriul civilizaţiei e raţiunea tehnică. De aceea, deşi interpretarea valorilor culturale variază după epocă, în raport cu cultura – contrar civilizaţiei – nu putem vorbi despre progres (vezi KLOSKOWSKA 103–104).

Concepţia lui A. Weber împreună cu concepţiile de tip asemănător ale epocii se bazează pe împărţirea dihotomică a existenţei umane. Conform acesteia sfera culturii luată în sens mai restrâns duce lipsă de utilitate practică, deoarece este domeniul acelor valori pe care le cultivăm şi le dezvoltăm din cauza trăirilor interioare. Conţinutul culturii este caracterizat în fiecare epocă prin diferenţierea provenită din relativitatea poziţiilor şi a evaluărilor. În domeniul acestor valori nu există progres precis şi totodată, în privinţa durabilităţii lor, depăşesc bunurile civilizaţiei, deoarece asimilarea lor nu este însoţită de consumul ce le epuizează. În opoziţie cu aceasta civilizaţia este totalitatea mijloacelor şi a procedeelor tehnice ce servesc la luarea în posesiune a naturii, o sferă pur instrumentală, cu caracter practic utilitar. Dezvoltarea ei este un proces cumulativ, în care se prezintă un progres exprimat în creşterea eficacităţii tehnicilor civilizaţiei. Însă realizările sale, rapid răspândite, se anihilează în consum şi necesită o reînnoire continuă.

Se ivesc şi interpretări care abordează relaţia culturii şi a civilizaţiei ca pe opoziţia dintre perechile categorice subiect-obiect şi o deduc din

[Erdélyi Magyar Adatbank]

problematizarea epistemologică a filosofiei moderne (BIRIŞ 36–37). Această interpretare este cu atât mai mult justificată, deoarece relaţia subiect-obiect reprezintă structura de bază a întregii gândiri europene moderne. Subiectul creator de cultură transformă pentru sine lumea în obiect, prin care şi în cadrul căreia dă naştere creaţiilor sale. Această relaţie faţă de lume are o dublă orientare. Pe de-o parte subiectul ia în posesiune şi formează lumea, pe de altă parte se proiectează pe sine în lume, în care proiecţiile sale se întruchipează sub forma obiectivărilor. Filosofiile secolului XX (fenomenologia, hermeneutica, ontologia fundamentală heideggeriană, deconstructivismul, diversele teorii lingvistice, teoriile postmodernului), în ciuda impulsionărilor lor diferite, se străduiesc la unison să dizolve şi să transceadă cu mai mult sau mai puţin succes dihotomia subiect–obiect.

Fără să presupunem o oarecare suprapunere totală între dualitatea subiect–obiect, precum şi cea de cultură–civilizaţie, mi se pare că în confruntările generaţionale ale secolului XX, în ciuda teoretizării unităţii şi a încercărilor de depăşire, acţionează în continuare acest element (adânc) structurator al modului de gândire european, nu atât sub forma realităţilor ontice, cât sub cea a punctelor de vedere. Punctul de vedere al obiectului, sau în sens mai larg cel al lumii obiectivate în cultură se confruntă cu punctul de vedere al subiectului, purtător al concepţiei axiologice tradiţionale asupra culturii. Aceste puncte de vedere – ca purtătoarele perspectivei „exterioare” şi „interioare” referitoare la acelaşi ansamblu de fenomene –, în ciuda tuturor opunerilor lor posibile, pot oferi împreună, completându-se reciproc, o imagine mai completă despre cultura unei epoci sau a unei comunităţi umane.

După părerea mea, baza opoziţiei dintre cultură şi civilizaţie, a teoretizării contradicţiei lor fundamentale se află în opoziţiile semantice imanente ale conceptului de cultură. Întreaga problematică a conceptului de cultură în filosofia culturii şi a valorilor se organizează de fapt în jurul unei întrebări fundamentale: *ce este cultura şi ce ar trebui să fie în viaţa omului european?* Poziţiile conceptuale semnalate mai sus exprimă în legătura cu rolul culturii în viaţa umană chiar două tendinţe, două atitudini. Pe de-o parte, conceperea culturii ca un sistem al valorilor supraistorice, durabile. Aceasta se exprimă într-o atitudine umanistă ce se caracterizează prin ridicarea deasupra problemelor umane fundamentale existenţiale, precum şi prin rezolvarea acestora numai pe planul culturii; cultivarea respectului faţă de valorile autentice, ce trece uneori în elitism. Pe de altă parte, ideea integrării culturii în viaţa socială, străduania privind

[Erdélyi Magyar Adatbank]

valorificarea socială a activităţii creatoare de valori, duce la o atitudine bazată pe activizarea socială a culturii, pe simţul responsabilităţii faţă de problemele sociale, şi asumarea rolului de rezolvare acestora prin mijloacele culturii.

Privind problema dinspre valoare, se pare că însuşirea unui sistem al valorilor şi chiar operaţiunile de evaluare presupun gândirea raţională. Reglementarea comportamentului şi a sentimentelor cu scopul realizării planurilor raţionale este doar o prelungire exterioară a acesteia. Toate acestea sunt valabile şi în sens invers, deoarece dincolo de reflecţiile pur raţionale se ascund de obicei şi atracţii valorice (vezi VÁRINÉ 57–62).[52]

În funcţionarea propriu-zisă a culturii ar fi, de fapt, greu să se separe o manifestare activă, pur raţională bazată pe scop sau pe valoare. Un act cultural cu încărcătură valorică pronunţată în interior ar putea adopta o formă strictă raţională, teleologică în exterior, deoarece valoarea dorită ar putea fi instituită ca un scop determinat de acţiune. Ca de altfel şi invers, scopul pur raţional poate reprezenta totodată sub aspect cultural o valoare superioară şi poate declanşa o raportare raţională fundamentată axiologic. De aceea considerăm că putem risca o ipoteză conform căreia raţionalitatea bazată pe scop şi raţionalitatea bazată pe valoare, ca viziuni opuse, se integrează reciproc şi sunt separate doar ca poziţii generaţionale opuse în cadrul confruntărilor generaţionale.

Concepţia axiologică asupra culturii se afirmă şi în *teoriile sociale* mai importante ale epocii, dar fără opoziţia indisolubilă dintre cultură şi civilizaţie. Unele teorii sociologice abordează cultura ca pe o parte integrantă a ansamblului fenomenelor sociale şi aşază în prim plan funcţia şi integrarea ei socială. Aceasta, însă, înseamnă extinderea cercetărilor şi asupra unui şir întreg de fenomene ce aparţin sferei lărgite în sens social a culturii, pe care abordarea filosofică a culturii le-a tratat ca aparţinând de civilizaţie, separată şi delimitată de cultură. Max Weber de exemplu accepta doar cu reţineri presupunerea că cultura este „concept de valoare”. După el o asemenea identificare ar putea fi adevărată doar în măsura în care valorile şi simbolurile culturii ar putea fi corelate cu toate acele transformări sociale şi materiale pe care le produc şi cu rezultatele care iau naştere (vezi WEBER 537). La fel consideră şi T. Parsons, care abordează problema din punctul specific de vedere al sociologiei acţiunii, iar concepţia sa despre cultură conţine şi elemente antropologice. Parsons nu

[52] De exemplu, adevărul se propune consecvent ca valoarea principală, iar procesul cumulativ al cunoaşterii ştiinţifice care duce la el, şi are un loc şi un rol de seamă în cultura spirituală şi în condiţiile modernităţii se defineşte ca structura de bază a raţionalităţii.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

descrie cultura ca pe un oarecare mediu exterior al activităţilor umane, ci ca pe o purtătoare a valorilor comune ce reglementează sentimentele şi credinţele umane, care sunt esenţiale în funcţionarea sistemului acţional al unei societăţi (vezi PARSONS 254). Astfel de concepţii asupra culturii, ce se nasc pe suprafeţele de contact ale filosofiei culturii şi ale sociologiei, arată posibilitatea depăşirii dihotomiei cultură–civilizaţie, prin faptul că extind conţinutul conceptului de cultură dincolo de momentele analizei tradiţionale (cognitive, axiologice, de creativitate), asupra acelor procese de-a lungul cărora conţinuturile spirituale şi valorice ale culturii devin general răspândite şi utilizabile în societate.

Din acest punct de vedere se aşază pregnant în prim plan ipoteza *complementarităţii* culturii şi a civilizaţiei bazată pe unitatea lor exprimată în domeniul creativităţii. Ar părea o încercare mult prea unilaterală restrângerea activităţii creatoare de valori a omului la creaţia culturală spirituală. Deoarece, în realitate, creativitatea umană se extinde asupra întregii personalităţi a omului şi asupra tuturor domeniilor vieţii şi astfel asupra acelor realizări cu caracter civilizator pe care în mod obişnuit le opunem culturii. Cultura nu se „obiectivează" doar în civilizaţie, ci se manifestă şi ca şi „cultura" diferitelor acte de civilizaţie (cultura tehnică, cultura comportamentală, cultura politică etc.). Astfel civilizaţia nu mai este concepută doar ca o „vârstă a culturii" (ca la Spengler). Cultura şi civilizaţia nu se află într-o relaţie de succesiune, ci mai degrabă într-una de „co-existenţă". Cultura poate fi considerată doar civilizaţie virtuală, iar civilizaţia nu este altceva decât cultura în acţiune (vezi BIRIŞ 39). Producerea şi utilizarea socială a valorilor nu se pot separa una de cealaltă, deoarece acestea nu numai că nu reprezintă etapele diferite ale unuia şi aceluiaşi proces, ci procesul real nici nu se divizează în asemenea etape. Existenţa reală a valorii se manifestă în procesul de evaluare. Această problemă însă poate fi înţeleasă mai bine dintr-o perspectivă hermeneutică, ce încearcă să dizolve rigiditatea concepţiei dihotomice.

2.2. Concepţii sociologice şi antropologice

La sfârşitul secolului trecut şi în primele decenii ale secolului nostru s-au conturat două asemenea problematizări în domeniul cercetărilor culturii, care au favorizat în mare măsură dezvoltarea cercetării antropologice şi. sociologice a culturii, atât pe plan teoretic,

cât şi pe plan metodologic.

Una dintre acestea se află în corelaţie cu conceptul de cultură elaborat în cadrul filosofiei culturii şi al teoriei valorilor care presupune prezenţa unui *punct de vedere evaluativ* în definiţia culturii. Teoreticienii de azi ai culturii atrag de obicei atenţia asupra faptului că, de-a lungul formării sale istorice, conceptul european de cultură, din punct de vedere semantic, a purtat întotdeauna înlăuntrul său orientarea evaluativă.[53]

De aceea definiţiile culturii, care au dezvoltat conţinutul semantic al termenului tradiţional *cultură* în direcţia teoriei valorii, sunt în esenţă *normative*. În loc să caute răspuns la întrebarea: ce este cultura, pun întrebarea în acest fel: *cum* poate fi posibilă cultura? În loc să ofere o descriere cu conţinut obiectiv despre cultură, stabilesc o nouă normă a posibilei existenţe a culturii.[54]

La începutul secolului s-a ivit o nouă problemă: este oare posibilă o definiţie a culturii cu valabilitate ştiinţifică? Este oare posibilă o elaborare a teoriei ştiinţifice, deci avalorice a culturii? Cercetările sociologice şi antropologice ale epocii s-au străduit să pună bazele teoretice şi metodologice ale ştiinţei culturii.

O altă problemă care apare în acest context este cea a relaţiei dintre cultură şi societate. Potrivit observaţiilor unor autori, în definirea culturii se afirmă două tendinţe. Ori se îngustează prea mult, ori se lărgeşte excesiv sfera conceptului de cultură. Definiţiile axiologice încearcă restrângerea conceptului la unele dintre cele mai elaborate valori din sfera artisticului sau a ştiinţificului. În opoziţie cu aceasta, definiţiile antropologice şi sociologice vizează uneori extrapolarea, fără discernământ, a acestui concept la întreaga viaţă socială (vezi BÂTLAN 19). Esenţa problemei de rezolvat s-ar putea formula astfel: cum se poate delimita sfera culturii în societate, în aşa fel încât interacţiunea lor, cât şi dinamica socială a culturii să devină analizabilă?

2.2.1. Probleme metodologice

[53] W. Kraus de exemplu atrage atenţia asupra faptului că prin conţinutul semantic al expresiei „colere", „cultura" oglindeşte o concepţie de cultură ce satisface anumite exigenţe etice şi estetice (vezi KRAUS 226).

[54] T. Vianu însumează această idee extrem de concis într-o scriere a sa: „...odată cu fiecare definiţie apare şi o altă normă pe care am dori să i-o impunem. Cultura nu este o simplă stare de fapt cu privire la care n-ar urma să formulăm decât o judecată de existenţă. Ea se adresează mai degrabă preţuirii noastre şi este un concept pe care nu-l putem defini decît prescriindu-l" (VIANU 1979, 7–8).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Teoriile antropologice şi sociologice ale culturii,[55] ca purtătoare ale unei perspective noi de cunoaştere, s-au confruntat cu o cerinţă metodologică autoreflexivă: cu faptul că trebuie să clarifice posibilităţile şi condiţiile cunoaşterii ştiinţifice a fenomenelor sociale, care arată particularităţi diferite de cele naturale, ca originalitatea, istoricitatea, etc.

Cu alte cuvinte, s-a ivit această întrebare: ce particularităţi epistemice ar trebui să deţină o ştiinţă posibilă a culturii faţă de ştiinţele naturii? Consideraţiile metodologice ce se ivesc aici[56] se grupează în jurul a două probleme: una este problema *generalităţii*, a *invarianţei* şi a *ordinii* în fenomenele sociale şi culturale; alta este posibilitatea şi formele *explicaţiei* în cercetarea acestor fenomene.

Ca o categorie metodologică de importanţă centrală a primei sfere de probleme putem aborda conceptul de *structură*. În jurul său se concentrează acele aspiraţii metodologice, care în multitudinea fenomenelor culturale şi sociale, în diversitatea şi în schimbarea istorică permanentă a acestora par a surprinde generalitatea, permanenţa şi principiul ordinii, criterii considerate ca relevante din punctul de vedere al cunoaşterii ştiinţifice. Dar tocmai din cauza poziţiei sale centrale în jurul acestui concept se polarizează şi concepţiile cu valoare paradigmatică. Diferenţa fundamentală în acest caz se arată între concepţia de structură anglosaxonă şi cea europeană, mai ales cea a structuralismului francez. Putem ilustra această diferenţă prin definiţiile date structurii de câte un reprezentant de seamă al celor două concepţii.

A. R. Radcliffe-Brown, antropolog britanic, un adept al metodei

[55] În cele ce urmează nu intenţionez abordarea detaliată a particularităţilor metodologice şi de conţinut ale teoriilor antropologice şi sociologice ale culturii, şi a problematizărilor ivite în legătură cu acestea. Personal, văd diferenţe metodologice semnificative între concepţiile antropologice şi sociologice despre cultură, care provin din diferenţele punctelor de vedere aplicate asupra problemelor de aceeaşi natură. Pe când sociologia preferă abordarea macrosocială, şi potrivit acesteia aplică metode statistice şi se străduieşte la elaborarea modelelor sociale globale, antropologia, apropiindu-se de problemele analizabile din perspectiva indivizilor şi a grupurilor mici, încearcă să ajungă la generalizări mai cuprinzătoare pe baza observaţiilor directe şi a descrierilor realizate prin prezenţa proprie a cercetătorului. Din aceste orientări relativ opuse rezultă în ambele cazuri un întreg şir de îndoieli metodologice, formulate în observaţii critice reciproce. În cele ce urmează mă voi concentra asupra elementelor metodologice şi de conţinut comune în definiţiile antropologice şi sociologice ale culturii prin care ele se leagă direct de problema principală a lucrării de faţă: analiza schimbului de generaţii în cultură.

[56] În cadrul acestei lucrări mă voi referi doar la câteva probleme metodologice, pe care nu le putem omite nicidecum în analiza definiţiilor antropologice şi sociologice.

inductive, consideră *structura* ca sistemul de conexiuni al *realităţii* social-culturale. Conform concepţiei sale, structura este „reţeaua continuă" a legăturilor sociale şi se poate defini pentru fiecare individ ca suma tuturor relaţiilor sociale din care face parte într-un moment dat. Prin aceasta, conceptul structurii poate fi delimitat de conceptul *sistemului social*, care este conceput ca destul de restrâns la Radcliffe-Brown.[57] Pe când structura reprezintă forma de organizare a relaţiilor multiple, diverse şi continue („formă structurală") şi este purtătoarea unei „continuităţi structurale", sistemul se extinde doar asupra relaţiilor identice, caracterizabile prin permanenţa formelor de comportament. Structura socială în concepţia lui Radcliffe-Brown cuprinde deci faptul diferenţierii sociale, totalitatea „situaţiilor sociale diferenţiate", cât şi relaţiile sociale standardizate ale indivizilor.[58] Principiul de organizare cel mai fundamental, cuprinzând caracteristicile cele mai constante ale vieţii social-culturale, este principiul structural. Pe când structurile se pot schimba, principiul structural rămâne ferm (vezi RADCLIFFE-BROWN 15). Acesta înseamnă că fiecare societate şi cultură este un întreg structurat, organizat în felul său, şi din această structurare rezultă formele invariante ale relaţiilor deţinând o relativă generalitate şi permanenţă, relevantă din punctul de vedere al cunoaşterii sale ştiinţifice. Acestea sunt însăşi structura, instituţia, norma, modelul de comportament. În determinarea culturii unei societăţi acestea sunt cele care devin competente.

Antropologul structuralist francez Claude Lévi-Strauss, spre deosebire de cercetătorii anglosaxoni, nu consideră structura ca pe un

---

[57] În gândirea anglosaxonă conceptele de *structură* şi de *sistem* rivalizează unul cu celălalt. Potrivit lui A. L. Kroeber, conceptul de structură „nu este nimic altceva decât o concesie faţă de modă", dar în realitate nu aduce nimic nou în domeniul cunoaşterii (KROEBER 1948, 325). Faţă de acesta el accentuează sistemul ca principiu primordial de organizare. Sistemul (pattern) este mai mult decât simpla suma a părţilor sale, deoarece cuprinde relaţiile dintre părţi, reţeaua interacţiunilor, şi acesta înseamnă un plus semnificativ, o organizare mai stabilă, mai fermă, decât organizarea structurală a relaţiilor permanent schimbătoare (vezi KROEBER 1948, 293). „Forma" unei culturi poate fi deci definită ca sistemul (pattern) relaţiilor dintre părţile sale constitutive. Expresia utilizată se referă la faptul că, pentru antropolog, „sistem" înseamnă aici în primul rând *model*, corelaţiile invariante ale unei culturi care, integrându-se în diferitele manifestări, mentalităţi, comportamente, acţiuni umane, le împrumută acestora o formă specifică şi uşor recognoscibilă.

[58] Conceptul de cultură este completat de către conceptul *instituţiei* şi al *organizaţiei*. Instituţia este „o normă instalată într-o formă specifică a vieţii sociale, care face posibilă organizarea sectorială a vieţii sociale, care face posibilă organizarea sectorială a comportamentelor. Organizaţia este organizarea activităţilor indivizilor potrivit acelui mod în care sunt încadrate de către locul lor în structură". În acest sens, structura este formată de către organizarea persoanelor şi a poziţiilor (vezi RADCLIFFE-BROWN 14).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

element inerent al faptelor sociale reale. În loc de aceasta o abordează ca pe un principiu organizator *epistemic*, iar metoda structurală ca pe un procedeu de cunoaştere, pe care îl constituie şi-l aplică cercetătorul în analiza faptelor observate. Structura nu se identifică cu realitatea observată, ci este accesoriul procedeelor de observaţie şi de analiză, o schemă sau un model pe care îl aplică cercetătorul asupra faptelor realităţii ca pe un principiu creator de ordine. Modelul, pentru a putea fi privit ca structură, trebuie să aibă caracter de sistem, adică trebuie să se compună din asemenea elemente, a căror schimbare influenţează întregul sistem, şi trebuie să fie clădit în aşa fel, încât funcţionarea lui să poate explica toate faptele observate (vezi LÉVI-STRAUSS 1978, 336–337).

Concepţia şi modalitatea de analiză structurală se completează în majoritatea cazurilor cu o *analiză funcţională*, care face posibilă cercetarea dinamismului structurilor dezvăluite.[59] Conform teoriei funcţionaliste, elementele vieţii sociale aflate într-o relaţie de dependenţă reciprocă şi societatea, asemănător organismului, are un caracter de sistem, înlăuntrul căruia fiecare element constitutiv al său are o funcţie.[60]

Exigenţa metodologică a analizei funcţionaliste a culturii a apărut chiar înainte de conştientizarea metodologică a principiilor analizei structurale. Potrivit tezei lui B. Malinowski, funcţionalismul se străduieşte să explice faptele etnologice, pe baza locului şi al rolului lor în totalitatea sistemului cultural, precum şi pe baza relaţiilor dintre ele. Pe această bază metodologică Malinowski consideră sensul profund al culturii ca fiind un proces diferit de procesul simplei adaptări directe la mediu (ca de ex. H. Taine) şi o priveşte ca un comportament uman organizat. În viaţa omului, necesităţile biologice vor primi întotdeauna răspunsuri culturale. Conform concepţiei lui Malinowski, cultura este un tot, sau, mai bme zis, o totalitate alcătuită din componentele materiale şi spirituale ale vieţii umane: de la bunurile de consum până la drepturile constituţionale acordate grupurilor sociale, idei, deprinderi, profesiuni, credinţe şi obiceiuri (vezi

[59] Interpretarea structurii unui fenomen – acest lucru este valabil şi în cazul fenomenelor culturii – presupune două operaţiuni fundamentale: a) identificarea ansamblului de relaţii printre elementele constitutive a căror influenţă reciprocă determină locul fenomenului analizat; b) explicarea *funcţionării* reale a fenomenului analizat prin intermediul influenţei reciproce a elementelor constitutive (vezi DESCOLA 154).

[60] Potrivit lui G. Lenclud, în funcţionalismul adevărat, conceptul de *funcţie* trimite la un procedeu, care prezintă răspuns la satisfacerea anumitor necesităţi. De aceea nu este folosit de unul singur, ci împreună cu denumirea acelei sarcini, pe care o împlineşte. (Ex. funcţie de adaptare, funcţie de integrare, etc.) (vezi DESCOLA 87–88).

USCĂTESCU 37–51).

Aplicarea principiului structural se completează şi la Radcliffe-Brown cu punctul de vedere funcţionalist. După el structura este o *unitate funcţională*, care poate fi observată doar în funcţiune şi menţinerea stabilităţii structurale poate fi posibilă prin împlinirea acelui rol, pe care îl joacă fiecare manifestare socioumană în întregul vieţii sociale (vezi DESCOLA 136).

Viziunea sistemică asupra culturii şi a societăţii, care integrează organic şi principiile funcţionalismului, se dezvoltă la T. Parsons. Sistemul general al comportamentului uman construit de Parsons cuprinde patru subsisteme, aflate în corelaţie unele cu altele: a) organismul biologic, căruia îi corespunde funcţia de adaptare (adaptation); b) personalitatea umană, care îndeplineşte funcţia de atingere de scop (goal-attainement); c) sistemul social, care îndeplineşte funcţia de integrare (integration); d) pe urmă *subsistemul culturii*, căruia îi corespunde funcţia de menţinere a modelului (pattern-maintenance) (vezi ROCHER 45–46). Construcţia sistemică la Parsons ilustrează excelent faptul că sociologia şi antropologia de orientare structuralistă-funcţionalistă – spre deosebire de abordarea din perspectiva filosofiei culturii şi a valorilor – priveşte cultura nu ca pe un tot autonom, ci ca pe unul dintre subsistemele integrante ale vieţii umane active, descriptibil şi abordabil ca o interacţiune a elementelor constitutive, care are o funcţie bine determinată pe lângă celelalte subsisteme. Pe de-o parte, ea se delimitează de funcţia adaptivă, pe de altă parte în funcţia de menţinere a modelului se accentuează rolul creator şi păstrător de tradiţie al culturii, adică cel reglator al comportamentului şi al activităţii umane ca *model*, care se integrează în realizarea funcţiilor de adaptare, de realizare de scop şi de integrare.

Una din problemele abordărilor metodologice structuraliste se manifestă ca problema diferenţierii dintre structură şi variaţie. Aceste abordări, pe de-o parte, presupun ordinea, stabilitatea, durabilitatea corelaţiilor, pe de altă parte, în procesul analizei empirice a culturilor se confruntă cu multitudinea şi diversitatea infinită a culturilor observabile. Pe acest plan, cercetările antropologice şi sociologice depăşesc din punct de vedere metodologic modelul antropologic iluminist, extins asupra întregii omeniri, care porneşte de la ideea unităţii neamului omenesc şi de la caracterul constant al naturii umane sub condiţiile sociale aflate în permanentă schimbare. Această idee este însoţită şi de universalizarea istoriei, care cuprinde într-un proces unitar evenimentele sociale,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

excluzând posibilitatea istoriilor diverse.

În acest model antropologic, care consideră istoria universală ca principiu creator de ordine, multitudinea şi diversitatea culturilor nu şi-au găsit un loc, deoarece culturile din afara modelului cultural european – considerat ca fiind „cultura” – au fost calificate drept „primitive”, şi în afara istoriei umane. Acestei viziuni metodologice i se opune, la sfârşitul secolului, orientarea *culturalistă* americană iniţiată de F. Boas, pornind de la ideea că procesele umane sunt structurate de către *invariantele* ascunse în spatele multitudinii infinite a formelor culturale. Pentru cercetarea ştiinţifică, pe de-o parte poate fi descrisă multitudinea culturilor observabile empiric, aflate în relaţii de schimb unele cu altele şi amestecate între ele, pe de altă parte pot fi descoperiţi acei *universalii culturali* şi *psihologici* aflaţi în adâncime, care formează structura invariantă a culturii (vezi DESCOLA 195–218). În această concepţie metodologică reprezentarea ordinii se mută din istorie în cultură, care face posibilă cercetarea ştiinţifică a culturilor particulare, aflate în raport de coordonare, cât şi deconstruirea metodologică a monopolurilor culturale. Această schimbare de viziune metodologică a avut o influenţă benefică şi asupra cercetării relaţiilor dintre culturile generaţionale, deoarece o dată cu recunoaşterea multitudinii a făcut posibilă diferenţiabilitatea culturilor nu doar pe bază naţională sau populară, ci a condus şi la recunoaşterea diferenţierii generaţionale a culturilor şi la cercetarea empirică a acestora.

Investigaţiile etnologice bazate pe principiile structuraliste ale lui Cl. Lévi-Strauss au dezvoltat o reprezentare mult mai complexă a ordinii. Potrivit lui Lévi-Strauss, pentru etnolog, ansamblul structurilor înglobate de societate corespund diverselor tipuri de ordini. De exemplu sistemul de rudenie oferă un mijloc de a ordona pe indivizi după anumite reguli, un alt mijloc îl oferă organizarea socială, iar stratificările sociale sau economice un al treilea. Toate aceste structuri de ordine pot fi ele însele ordonate, cu condiţia de a pune în evidenţă relaţiile care le unesc şi modul în care reacţionează unele asupra altora din punct de vedere sincronic. Pentru aceasta, etnologul trebuie să construiască modele generale, care integrează proprietăţile diverselor modele speciale (înrudire, organizare socială, raporturi economice etc.) Etnologul însă se confruntă cu o dificultate evidentă: până la ce punct corespunde realităţii modul în care o societate concepe diversele sale structuri de ordine şi relaţiile care le unesc. În cazul unor manifestări colective umane ordinea „concepută” poate să difere esenţial de cea „trăită” sau „experimentată”. Ordinile „concepute” corespund domeniului mitului şi al religiei (vezi LÉVI-STRAUSS 1978,

384–386). Această concepţie metodologică este importantă, deoarece face posibilă în cazul culturii analiza sincronică a formaţiunilor culturale ordonate unele lângă altele, nu doar la nivelul culturilor reale, ci şi la nivelul reflexiei spirituale orientate spre raporturile dintre aceste culturi. Acest lucru devine deosebit de important pe parcursul cercetării diferenţierii generaţionale a culturilor.

Un alt aspect metodologic important al cunoaşterii sociale, care influenţează direct cercetarea fenomenelor culturii, este problema *explicaţiei*. Începând cu cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea, în ştiinţele sociale atât explicaţia cauzală, cât şi cea bazată pe legităţi se îndepărtează de principiile de bază ale determinismului mecanic. Trecerea la legile statistice şi la prognoza bazată pe abordări probabilistice în mecanica statistică, în domeniul electromagneticii, în fizica teoretică, a influenţat benefic şi metodologia ştiinţelor sociale. În domeniul fenomenelor sociale şi culturale s-a dovedit adevărată acea judecată metodologică care a avut un efect stringent în microfizică: lumea complexă şi complicată a multelor şi variatelor fenomene individuale este dominată pe plan global de regularitatea statistică, iar pe plan individual de probabilitate (vezi DESCOLA 20).

Criteriile ştiinţifice în ştiinţele naturii şi cele sociale sunt aparent aceleaşi, sau cel puţin au aceeaşi valabilitate, după cum susţine J. Piaget. Acestea sunt constatarea faptelor, deducerea legilor, stabilirea modelelor (vezi PIAGET 54–56). În cazuri concrete însă pot fi observate diferenţe însemnate în aprecierea acestora chiar şi între diferitele discipline din domeniul ştiinţelor sociale şi culturale, iar principala tendinţă a acestora acţionează spre depăşirea idealului metodologic al ştiinţelor naturii.

Explicaţia ştiinţifică poate lua diferite forme, de la funcţia explicativă a modelelor până la diversele variante ale explicaţiilor cauzale şi cele bazate pe legităţi.

Caracterul explicativ al *modelelor* provine din faptul că modelul face posibilă asocierea structurilor corespunzătoare cu procesele obiective. Cl. Lévi-Strauss subliniază diferenţa modelelor folosite în etnografie, în ştiinţa istorică şi în etnologie. Modelele etnologilor nu pot fi comparate strict cu modelele ştiinţelor naturii. Modelele etnologilor sunt adevărate mecanisme, a căror menire este să prezinte în spaţiu procese non-spaţiale (vezi BADIOU 14–15).

În etnologie şi în antropologie se formulează multe critici la adresa *explicaţiei cauzale*. Critica *empiristă* consideră cercetarea cauzelor drept speculaţii filosofice. Radcliffe-Brown de exemplu, în opera sa deja citată,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

diferenţiază între cercetarea ideografică şi cea nomotetică. După el, în vreme ce ştiinţa istorică sau etnografia justifică constatările de fapt prin descoperirea cauzelor, antropologia trebuie să creeze legi. Legi generale se pot elabora însă doar după procedeul inductiv (observarea faptelor, formularea ipotezelor, justificarea acestora), după proba faptelor. Antropologia trebuie să se străduiască să prezinte generalizări sincronice obţinute prin metode experimentale. Înţelegerea unui fenomen social particular poate fi posibilă, dacă îl interpretăm în lumina legilor descoperite anterior şi justificate prin fapte (DESCOLA 30–31). Critica *culturalistă*[61] însă neagă faptul că ştiinţele umane ar fi capabile la generalizare cu valoare universală. În locul descoperirii legilor propune metoda *înţelegerii*.

Cerinţa metodei înţelegerii în domeniul cercetării culturii provine şi din filosofia germană. Orientarea metodologică iniţiată de Schleiermacher, Wolf şi Dilthey – deschidere hermeneutică – a aşezat în locul explicaţiei nomotetice fenomenul înţelegerii (Verstehen). Tezele de bază ale acestei orientări metodologice pot fi însumate în felul următor: în domeniul culturii omul apare ca observator şi ca observat în acelaşi timp, deci nu poate fi vorba despre exterioritatea obiectului la fel cum apare în ştiinţele naturii. Totodată, prin afinitatea conştiinţei, obiectul poate fi abordat direct. Această situaţie de cunoaştere exclude posibilitatea adevărurilor absolute. Cunoaşterea se produce prin dialogul conştiinţei, care transcende distanţele spaţiotemporale (cu care de altfel etnologia şi istoria – dacă se orientează după idealul ştiinţelor naturii – trebuie să se confrunte). În acest dialog se realizează interpretarea manifestărilor umane şi conceperea intimă a acestora. Toate acestea presupun corelaţia organică a *cunoaşterii* şi a *autocunoaşterii*. Cunoaşterea celuilalt (cultură, om etc.) este posibilă prin cunoaşterea de sine a subiectului cunoscător. În aceasta constă unica certitudine a ştiinţelor umane. Toate acestea trimit şi la diferenţa impusă de Dilthey între explicaţie şi înţelegere (vezi DESCOLA 31–32).

Datorită acestei orientări metodologice sociologia şi mai ales antropologia renunţă treptat la procedeele împrumutate de la ştiinţele naturii în cunoaştere şi adoptă o oarecare perspectivă hermeneutică.[62]

---

[61] Expresia de *culturalism* aparţine aici concepţiilor ce se concentrează asupra culturii în opoziţie cu societatea. Într-un sens mai restrâns ea se referă la cercetarea relaţiei dintre „cultură şi personalitate" (şcoala lui Ruth Benedict, Ralph Linton, Margaret Mead), în sens mai larg se poate referi la întreaga antropologie culturală americană (vezi DESCOLA 26).

[62] Deja în cadrul structuralismului, devine clar pentru Piaget că procedeele explicative ale ştiinţelor naturii, modelarea teoretică a experienţei umane, descrierea ei matematică nu

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Etnologia şi antropologia nu se străduiesc să pună în opoziţie explicaţia şi înţelegerea. Mai degrabă este vorba despre inversarea funcţiei metodologice a acestora. Pe când în cunoaşterea prin ştiinţele naturii explicaţia are rol primordial, iar înţelegerea se subordonează explicaţiei, în noua paradigmă ştiinţifică această relaţie se schimbă, deoarece înţelegerea joacă rolul principal, iar explicaţia devine unul din instrumentele subordonate, posibile, care conduc la înţelegere.

În etnologia americană (în opiniile metodologice ale lui E. Sapir, R. Benedict, C. Kluckhohn) opoziţia dintre înţelegere şi explicaţie nu e atât de ascuţită, dar din cauza naturii obiectului apare oricum în prim plan intuiţia comprehensivă a subiectului cunoscător, ca procedeu eficient cu care poate să dobândească cunoştinţe despre cultura sa sau despre o altă cultură. Potrivit acestei concepţii, fiecare societate îşi are propriul său stil cultural, acel „cultural pattern" (model cultural) caracteristic ei, care este rezultatul combinaţiei specifice, în general inconştiente, a pornirilor emoţionale, a tendinţelor psihologice. De aceea, descoperirea oricărei configuraţii culturale necesită intuiţia observatorului, aceea de a fi capabil să înţeleagă în mod subiectiv: cum îşi trăieşte o comunitate a indivizilor propria cultură şi cum o formează zi de zi în aşa fel încât să-şi poată da sieşi răspunsuri originale la întrebările existenţiale apărute (vezi DESCOLA 35).

Deschiderea *hermeneutică* a antropologiei culturale se desăvârşeşte în concepţia metodologică a lui Cl. Geertz, care trasează liniile de bază ale teoriei comprehensiunii în domeniul culturii. Geertz priveşte cultura ca pe o lume a sensurilor create de om. De aceea cunoaşterea ei nu este sarcina ştiinţei experimentale, interesate în descoperirea legilor, ci a ştiinţei interpretative care urmăreşte sensul. În general obiectul ştiinţelor sociale îl constituie analiza formelor dotate cu sens. Geertz presupune că procedeul etnologului se aseamănă mai mult cu analiza literară efectuată de criticul literar şi cu comentariile unui estetician, decât cu cercetările experimentale ale unui fizician. Analiza culturală orientată spre înţelegere se bazează pe o descriere amănunţită („descriere densă"), în care fineţea diferenţierii, relevarea generalităţilor semnificative are o importanţa deosebită. După Geertz este de asemenea foarte importantă păstrarea libertăţii de interpretare în cazul comentariului. Deoarece fiecare comentariu este de fapt „interpretarea interpretării", căci înseşi sistemele de semnificare comentate de către observator sunt interpretări consfinţite de cultură. Potrivit concepţiei lui Geertz, procedeele interpretative

---

epuizează interpretarea fenomenului (vezi PIAGET 54).

folosite de comentator în procesul cunoaşterii unei culturi sunt asemănătoare cu procedeele interpretative folosite de către creatorii culturii respective. Interpretarea hermeneutică reproduce – adică re-creează, sau post-creează – operaţiunile intelectuale care produc cultura.

Astfel, acest procedeu interpretativ nu se îndreaptă spre cunoaşterea totală, exhaustivă a unei culturi anume, deoarece este conştient de faptul că acest lucru nici nu este posibil. El are ca principiu ideea că sensurile lumii sunt inepuizabile şi că fiecare interpretare descoperă doar o părticică din acestea şi doar din acea perspectivă care îi aparţine. Totuşi, teoria interpretativă pretinde statutul unei ştiinţe explicative, care în explicaţiile sale poate fi mult mai cuprinzător, decât analizele de tip strict cauzal, sau cele bazate pe legităţi. Pentru această orientare ştiinţifică interpretarea este de fapt explicaţie şi nu doar simplu comentariu. În acest context explicaţia cauzelor şi a efectelor nu înseamnă crearea mecanică a unor modele, ci interpretarea acelui sens pe care oamenii şi-l atribuie propriilor lor manifestări active la nivelul sistemelor culturale concepute ca texte (vezi GEERTZ 13–61).

Valoarea explicativă a teoriei interpretative a lui Geertz ridică câteva probleme epistemologice. Interpretarea explicativă nu face posibilă previziunea. Totodată ea rezistă modalităţilor sistematice de evaluare. De fapt, în cazul aceleiaşi manifestări culturale sunt posibile mai multe interpretări comprehensive, al căror indiciu diferenţiator e de natură subiectivă (vezi DESCOLA 38). Asemenea obiecţii se pot formula în primul rând din punctul de vedere al viziunii tradiţionale a ştiinţelor naturii, şi numai în măsura în care aceasta poate fi privită ca măsură exclusivă a ştiinţificităţii. Dar în această orientare cognitivă, de natură hermeneutică, apar tocmai contururile unei ştiinţificităţi noi, care asigură un cadru conceptual mai eficace decât cel tradiţional şi mai potrivit pentru cercetarea unei asemenea probleme ca tema acestei lucrări: analiza interpretativă a relaţiei dintre cultură şi generaţii.

2.2.2. Definiţii ale culturii

Antropologii americani A. Kroeber şi C. Kluckhohn în lucrarea lor publicată la începutul anilor cincizeci au examinat din punct de vedere critic 160 de definiţii date conceptului de cultură şi le-au clasat în şase categorii: definiţii descriptiv-enumerative, istorice, normative, psihologice,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

structurale şi genetice[63] (vezi KROEBER 1952). Aceste aspecte sunt de multe ori accentuate de către unele definiţii, dar în formă pură apar destul de rar. Deşi nu fiecare tip de definiţie este întemeiat îndeajuns pentru a reprezenta o concepţie separată asupra culturii, totuşi această încercare de tipologizare se dovedeşte importantă, deoarece are ca scop sistematizarea conceptelor formate despre cultură (vezi KLOSKOWSKA 78–79).

În tipologia întocmită de Kroeber–KIuckhohn pot fi delimitate de fapt două tipuri de definiţii de cultură: a) definiţii cu sferă prea largă, care încadrează în sfera conceptului de cultură toate obiceiurile, limbile, credinţele, idealurile, valorile estetice şi cunoştinţe de tehnologie, elementele culturii materiale, adică într-un cuvânt totalitatea acelor bunuri şi valori transmisibile, care reglementează comportamentul unui grup social şi relaţiile dintre indivizii acestuia; b) definiţii cu sferă restrânsă, care utilizează termenul de cultură pentru descrierea organizării simbolice a unui grup, a transmiterii acestei organizări, precum şi a formelor de autoexprimare, ce se manifestă în relaţiile cu alte grupuri (vezi ENCYCLOPAEDIA 6, 974–949).

Din rândul definiţiilor cu sferă largă utilizabile şi azi face parte şi cea a lui E. B. Tylor, bazată pe descriere-enumerare, din prima pagină a cărţii sale întitulate *Primitive Culture*: „Cultura este un complex care înglobează cunoştinţe, credinţe, arta, morala, dreptul, obiceiurile şi toate celelalte posibilităţi şi practici căpătate de un om ca membru al unei societăţi” (TYLOR).[64] Punctul slab al acestei definiţii se află doar în enumerarea

[63] Definiţiile *descriptiv-enumerative* analizate de Kroeber şi Kluckhohn reprezintă forma clasică a definiţiilor etnologice. Definiţiile istorice, ca element creator de cultură, evidenţiază *tradiţia* privită ca moştenire, achiziţie. Definiţiile *normative* analizează particularităţile dependenţei de *norme* a comportamentului cultural, precum şi deosebirile dintre culturi, unitatea lor interioară, observabilă în raport cu „stilul de viaţă” caracteristic lor. Definiţiile *psihologice* se concentrează asupra mecanismelor psihice ale dezvoltării culturii, pe procesul învăţării, pe formarea aptitudinilor şi a deprinderilor, dar în această categorie pot fi încadrate şi acele definiţii care determină cultura ca un *aparat de adaptare*. Definiţiile *structuraliste* se caracterizează prin faptul că se concentrează asupra caracterului integrant al unor culturi şi la corelaţiile interioare ale acestora. Aceste tipuri de definiţii vorbesc despre o cultură determinată sau despre mai multe culturi diferite, şi nu despre cultură în general. La urmă, definiţiile *genetice* pun accentul pe explicarea originii culturii, pe opoziţia dintre cultură şi natură şi subliniază rolul convieţuirii sociale a oamenilor în dezvoltarea culturii.

[64] Definiţia lui Tylor determină cultura ca totalitatea proceselor, aptitudinilor şi activităţilor spirituale, şi nu aminteşte rezultatele activităţilor, componentele obiectuale ale culturii. De aceea mai târziu un alt antropolog renumit. Fr. Boas în articolul scris despre antropologie completează definiţia lui Tylor cu următorul element: Cultura cuprinde şi „produsele activităţii umane determinate de aceste practici” (BOAS).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

unor domenii ale culturii, ceea ce o face să pară arbitrară şi circumstanţială. Dacă însă facem abstracţie de enumerare, se disting elementele durabile ale definiţiei lui Tylor: omul nu poate fi privit abstract sau izolat, ci numai ca membru al acelei societăţi căreia îi aparţine şi sub influenţa căreia vrând-nevrând se află.[65] Cultura nu se opune astfel doar naturii, ci şi *culturilor* definite de Tylor ca sisteme specifice, originale de comportament (vezi DOLLOT 25).

Definiţia lui Tylor este una bazată pe enumerare, în care „etc." este cel mai important. Semnalează că toate elementele asupra cărora se extinde sfera sistematizării şi organizării simbolice – şi acestea pot fi cele mai variate elemente – aparţin culturii. Totodată, prin presupunerea coextensivităţii simbolicului şi a culturalului, ea se integrează exact în viziunea antropologiei tradiţionale. De aici pot fi deduse mai multe idei, care vor apărea ca elemente fundamentale ale concepţiilor antropologice ulterioare. În primul rând, aparţine sferei conceptului culturii tot ceea ce este simbolic, deci non-natural, adică ceea ce depăşeşte condiţia naturală a omului şi este rezultatul creaţiei umane, şi astfel pe lângă dimensiunea existenţială reală deţine şi una imaginară. Totodată, conform concepţiei antropologice tradiţionale, nivelul de dezvoltare al unei culturi se află în corelaţie cu coerenţa elementelor sale constitutive simbolice, precum şi cu *organizarea şi reglementarea simbolică* a grupului social care o poartă.[66]

Din cele de mai sus rezultă o altă consecinţă metodologică importantă: definiţia bazată pe enumerarea de tip tylorian este depăşită de către analizele sociologice-antropologice ale culturii în direcţia definiţiilor *structuraliste* şi *sistemice*. Conform concepţiei metodologice a lui Cl. Lévi-Strauss, antropologul-etnologul nu este condus de dorinţa de a descoperi înţelesul imanent al fiecărui element al unei culturi, ci mai

[65] Potrivit unui interpret contemporan „esenţa pe care trebuie s-o remarcăm este aceea că Tylor defineşte cultura ca fiind ceva ce cuprinde toate lucrurile legate de om": ideile noastre despre lume, despre viaţă, faptele noastre, obiceiurile noastre individuale, alte capacităţi ale noastre, pe care le dobândim trăind într-o societate dată (vezi HOLLÓS 65).

[66] Fiecare fenomen cultural cercetat de etnolog poate fi descris ca un element al ansamblului modelelor organizatoare a vieţii sociale a unui grup de oameni. Coerenţa simbolică a vieţii sociale dezvăluită în descrierile etnologice-antropologice din antropologia şi sociologia americană este exprimată prin termenul de „*model comportamental*". Acesta se completează de obicei prin termenul „*tipar comportamental*" deoarece nu toate aspectele comportamentului uman reglementat sunt comportamente care urmează conştient norma. Noile cercetări antropologice care analizează mai profund relaţia dintre cultură şi societate înlocuiesc conceptul de comportament cu un concept mai larg, cu categoria *modului de viaţă*.

degrabă de a aduce la suprafaţă acele structuri care întreţes o cultură.[67] Prin acestea devine perceptibilă relaţia organică a unei culturi şi a unei comunităţi umane sau a unui grup social, pe de altă parte diferenţa dintre starea naturală şi cea culturală. Lévi-Strauss, după ce arată diversitatea formelor de cultură ale grupurilor particulare, insistă asupra faptului că în transformarea culturală, sistemul de relaţii care uneşte între ele toate aspectele vieţii sociale are o mai mare importanţă decât fiecare dintre ele luate izolat. După părerea sa, conceptul de cultură propriu unui grup de oameni poate fi comparat cu cel de izolat în demografie. Mai pe larg, cultura intervine ca *principiu de organizare* în societate ori ca forţă de selecţie care armonizează mişcarea de dezvoltare (vezi CHOMBART de LAUWE 176).

Din această concepţie despre cultură rezultă două consecinţe. În primul rând pentru Lévi-Strauss devine posibilă – nu doar formal, în relaţia omului cu lumea exterioară, ci şi în structura interioară a esenţei umane – trasarea unei limite clare între natural şi cultural. De fapt, tot ceea ce aparţine culturii poate fi separat de automatismul caracteristic naturii ca fiind determinat de *normă*.[68] Totodată, coeziunea interioară a acestor structuri pune bazele sentimentului de colectivitate care se manifestă în conştiinţa de „noi" şi în acelaşi timp în sentimentul deosebirii de alţii. Această coeziune dă naştere acelui sentiment că lumea „altora" este necunoscută şi deseori ostilă. Principiul structural al diferenţei dintre „noi" şi „alţii" funcţionează şi ca un principiu al diviziunii şi al polarizării discursului antropologic. Aceasta se întâmplă mai ales în cazul acelor discursuri care reduc descrierea contradicţiilor social-culturale la perechi antinomice schematice, polarizate: opoziţia dintre asupritori şi asupriţi, culţi şi barbari, dominanţi şi dominaţi, bătrâni şi tineri. Această bipolarizare simplificatoare s-a manifestat timp îndelungat şi în discutarea relaţiilor generaţionale manifestate în cultură. Desigur, majoritatea teoriilor antropologice despre cultură se străduiesc conştient la depăşirea acestui schematism.

[67] Cl. Lévi-Strauss în studiul său întitulat *Structura miturilor* se străduieşte să descopere acele constante structurale, care leagă mitul ca pe un sistem simbolic coerent de realitatea socială. Povestirile mitice îşi dobândesc înţelesul în lumea culturii, manifestându-se în modul de organizare a al spaţiului social, în formarea relaţiilor de putere, în organizarea relaţiilor de rudenie (vezi LÉVI-STRAUSS 1978, 247–248).

[68] La acest lucru se referă şi următorul text: „...putem deduce că toate trăsăturile comune din firea omului aparţin naturii şi pot fi caracterizate printr-un automatism primar, pe când toate acelea care sunt determinate de norma obligatorie aparţin culturii" (LÉVI-STRAUSS 1949, 9).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

De definiţia lui Tylor se leagă un şir de definiţii antropologice, etnologice şi culturale.[69] Acestea încearcă să identifice şi să surprindă pe plan conceptual acele elemente sau trăsături esenţiale ale culturii, pe baza cărora cultura se poate defini ca un atribut specific uman, ca o expresie a condiţiei umane ce transcende naturalul.

Una dintre aceste năzuinţe de conceptualizare vede esenţa culturii în *dimensiunea simbolică* a fiinţării umane. Conform lui Leslie White prin cultură înţelegem continuitatea temporală în afara corpului uman, a lucrurilor şi a evenimentelor, susţinută de crearea simbolurilor. White numeşte creatoare de simboluri acea capacitate a omului pe baza căreia omul atribuie liber şi arbitrar sens lucrurilor, căreia i se asociază şi capacitatea priceperii şi a evaluării acestui sens (vezi WHITE 220). Capacitatea creării de simboluri se impune în acelaşi timp în sectorul ideologic, sociologic, afectiv, tehnologic. Cultura, potrivit concepţiei lui White, este o creaţie specific umană. În afara omului nu există altă specie care să dispună de cultură. De aceea cultura şi capacitatea creării de simboluri ce se realizează înlăuntrul ei formează determinarea esenţială a omului. Totodată, omul şi cultura se află într-o relaţie complexă. Pe de-o parte, structura generală şi construcţia culturii este determinată de natura, structura fizică şi capacităţile, omului. Pe de altă parte, White accentuează caracterul „în afara corpului uman", sau „dincolo de biologic" al culturii. Cu toate că cultura este dezvoltată şi transmisă mai departe de către specia umană, după ce a luat naştere, ea se consolidează ca tradiţie şi se leagă de om ca tradiţie *non-biologică* (vezi WHITE 228–229). Cu aceste idei White deschide drumul dinspre antropologie spre analizele semiotice de cultură.

Dintre definiţiile legate de Tylor se remarcă definiţia dată culturii de R. Linton,[70] potrivit căreia cultura este grup organizat de modele

[69] În viaţa ştiinţifică americană s-au format două curente principale ale antropologiei culturale. Unul dintre acestea, curentul „obiectivist" sau „culturalist" marcat prin numele lui L. White şi Kroeber, consideră cultura ca realitate socială în sine, independentă de indivizi, pe care îi depăşeşte, fiind un apanaj al unei realităţi sociale extraindividuale. Celălalt curent, denumit „psihologic" sau „subiectivist", reprezentat prin M. Mead, R. Benedict, R. Linton şi C. Kluckhohn, priveşte cultura aşa cum este ea trăită de indivizii umani. Pe lângă acestea mai există şi asemenea realizări teoretice care încearcă să le îmbine pe cele două, deoarece numai împreună ar putea explica procesele complexe ale culturii, „inculturarea", socializarea, etc. (Melville, J. Herschcowitz etc.) (vezi CARAMELEA 15).

[70] R. Linton, ca de altfel Ruth Benedict, Margaret Mead şi psihanalistul Abram Kardiner, este o personalitate marcantă a aşa-zisei şcoli culturaliste americane, mai exact a şcolii „cultură şi personalitate". Conform concepţiei lor, cultura poate fi definită ca totalitatea comportamentelor, mentalităţilor şi manifestărilor ce caracterizează o comunitate socială

[Erdélyi Magyar Adatbank]

comportamentale[71] (vezi LINTON 93). Meritul acestei definiţii constă în aceea că foloseşte termeni legaţi de *comportament.* Linton se ataşează de acel domeniu dezvoltat al antropologiei culturale care consideră personalitatea umană şi cultura ca două aspecte diferite ale aceluiaşi fenomen, iar acest fenomen este manifestarea comportamentală a indivizilor aflaţi în interacţiune. Nu toate comportamentele umane aparţin conceptului de cultură, ci doar acelea care au devenit obiceiuri sociale. Este vorba despre comportamentele care apar cu o regularitate caracteristică mai multor membri ai unui grup determinat de oameni sau ai unei categorii sociale. Originea acestei regularităţi se află în învăţare, care este un proces specific uman, fiind unul dintre mecanismele principale ale apariţiei, conservării şi ale dezvoltării culturii. În acest sens toate activităţile culturale sunt activităţi *învăţate,* deci clasa comportamentelor instinctuale se exclude din sfera culturii. Totodată acest fapt nu înseamnă că fiecare activitate învăţată trebuie privită ca activitate culturală. In această privinţă, trasarea graniţei între învăţarea umană şi cea animalică este pertinentă, ceea ce pune însă problema relaţiei dintre cultură şi natură şi pentru antropologie.

Poziţia actuală a sociologiei şi a antropologiei în această privinţă ar putea fi rezumată astfel: în sens ontogenetic cultura se află în opoziţie cu natura, dar în sens filogenetic ea provine din aceasta. Cultura nu este opusul naturii, ci este rezultatul necesar al acesteia. Omul este o fiinţă care s-a maturizat îndeajuns pentru a crea cultură şi activitatea culturală poate fi privită ca funcţia naturală a speciei umane. Totodată cultura creată de om se acumulează şi devine o asemenea moştenire culturală pe care fiecare om o primeşte, adică o însuşeşte în momentul naşterii sale, şi care pune bazele existenţei sale socioumane.

Acest mod de interpretare a conceptului de cultură atrage atenţia asupra a două caracteristici importante ale culturii, care sunt semnificative şi din punctul de vedere al analizei raportului dintre cultură şi generaţie: a) cultura este divizată înlăuntrul unui grup dat; b) cultura se transmite din generaţie în generaţie (HOLLÓS 65). Caracterul *cumulativ* al culturii

---

dată într-o perioadă anume, cuprinzând şi produsele obiectuale, rezultatele materiale ale comportamentelor. Aceşti autori subliniază şi importanţa influenţei instituţiilor şi a obiceiurilor asupra personalităţii (vezi ENCYCLOPAEDIA 6, 945).

[71] Varianta finală a definiţiei date culturii de către Linton este formulată astfel: „O cultură este configuraţia comportamentelor învăţate şi a rezultatelor lor, ale căror elemente componente sînt împărtăşite şi transmise de către membrii unei societăţi date" (LINTON 72).

apare datorită acelei capacităţi specifice a omului, şi anume că el poate prelua şi transmite moştenirea socială sub forma obiectelor, normelor, modelelor de comportament. Rezultatul acestui proces cumulativ va fi însă tocmai faptul că în sens ontogenetic, adică în experienţa proprie a individului, cultura se opune naturii. În această privinţă Linton defineşte cultura ca expresia particulară a eredităţii sociale (vezi CHOMBART de LEUWE 176).

Potrivit definiţiei general acceptate în antropologie, din conceptul culturii fac parte comportamente umane subordonate modelelor[72] şi tipurilor sociale comune, adică comportamente care urmează anumite *regularităţi*. Normele, cerinţele şi evaluările existente în cele mai variate modele culturale au un rol foarte mare în transmiterea şi în însuşirea comportamentelor specifice ale unei culturi date.

Pe lângă adaptarea la norme, în cultură este importantă şi preluarea prin *imitare* a modelelor comportamentale. Oamenii nu sunt întotdeauna conştienţi de regularităţile propriului lor comportament. De aceea modelele comportamentale – prin expresia lui R. Merton – pot fi ascunse (covert) sau deschise, manifeste (overt) (vezi MERTON). Funcţionarea modelelor ascunse ale culturii este ilustrată cel mai bine de fenomenele lingvistice. Pe lângă modelele ascunse există însă în toate culturile numeroase modele deschise, despre existenţa cărora membrii comunităţii au o oarecare cunoştinţă. De multe ori oamenii pot prezenta acele moduri de comportament care din punctul de vedere al propriului lor grup sunt tipice.

Cultura însă nu constă doar din comportamente umane, ci şi din rezultatele, produsele acestor comportamente. Caracterul cultural al acestor obiecte îşi găseşte nu doar originea ci şi supravieţuirea în activitatea umană. Dacă antropologia culturală, asemănător sociologiei, şi-ar orienta atenţia nu doar asupra aspectelor culturale ale comportamentelor sociale, ci s-ar concentra şi asupra produselor comportamentelor, atunci definiţiile acceptate de ea ar fi capabile să cuprindă fenomenele culturii luate în sensul cel mai larg. În acest sens poloneza A. Kloskowska propune următoarea definiţie, care ar putea fi acceptată ca o definiţie *antropologică*: Cultura este un întreg relativ integrat, care cuprinde comportamentele oamenilor survenite conform modelelor generale ale comunităţii umane, dezvoltate şi însuşite de-a lungul interacţiunilor,

[72] Prin *model* trebuie să înţelegem aici recomandările legate de îndeplinirea rolurilor comunitare date şi de comportamentele manifestate în diferite situaţii sociale. Aceste recomandări apar sub forma afirmaţiilor normative sau evaluative (vezi KLOSKOWSKA 85).

precum şi produsele acestora (vezi KLOSKOWSKA 89).

Noile abordări antropologice încearcă să găsească o definiţie a culturii, ce depăşeşte sfera conceptului de comportament. Posibilitatea acesteia e sesizabilă în conceptul *modului de viaţă.* De exemplu, concepţiile antropologilor M. J. Herschcowitz şi Marida Hollós, precum şi cea a sociologului Anthony Giddens coincid prin faptul că termenul de cultură în antropologie trimite în general la modul de viaţă al anumitor grupuri de oameni. Hollós formulează categoric: „cultura poate fi definită în sens mai larg ca fiind modul de viaţă al omului" (vezi HERSKOWITS 207; HOLLÓS 65; GIDDENS 60). În acest context mai larg, fiecare manifestare comportamentală a membrilor unei comunităţi umane constituie o parte a modului de viaţă a comunităţii umane. Conceptul modului de viaţă contribuie la explicitarea mai accentuată a relaţiei dintre cultură şi societate şi face ca discutarea ei să fie inevitabilă.

2.2.3. Sociodinamica culturii

Cele peste o sută şaizeci de definiţii adunate de Kroeber şi Kluckhohn au câteva elemente comune, ca de exemplu: cultura poate fi însuşită; face posibilă adaptarea omului la mediul său natural şi social; este extrem de variabilă; formele sale de manifestare sunt instituţiile, mentalităţile şi factorii materiali. Luând împreună toate acestea putem spune că cultura este *partea creată de om a mediului înconjurător.*

Această abordare antropologică-sociologică pune problema identităţii şi a deosebirii fenomenelor culturale şi sociale. Această problemă apare de îndată ce acceptăm acel principiu antropologic potrivit căruia fiecare fenomen al culturii poate fi redus la comportamente umane, sau la rezultatele acestora. În aceste cazuri se pune întrebarea: există oare asemenea comportamente umane, care sunt culturale, dar nu şi sociale, sau unele care au caracter social, dar nu sunt culturale?

Prin comportament cu caracter social înţelegem în acest context toate formele posibile ale interacţiunii umane, adică cele mai variate modalităţi ale influenţei oamenilor asupra oamenilor. Interacţiunile în lumea oamenilor sunt formate şi întrepătrunse de normele şi modelele culturale. La comportamente lipsite de astfel de influenţe se pot găsi exemple doar la „marginea" existenţei sociale, în cazurile-limită ale socialităţii. În cazul majorităţii comportamentelor umane nu se pot delimita activităţile pur sociale, non-culturale.

Aceeaşi situaţie se prezintă şi în cazul comportamentelor pur

culturale. În aparenţă se pot da exemple pentru multe asemenea comportamente, care se desfăşoară conform modelelor culturale, însă în afara limitelor interacţiunilor concrete. Dar acest lucru este posibil doar în cazul în care conceptul de interacţiune se restrânge la influenţele imediate şi directe şi se exclud din el interacţiunile simbolice.

Argumentele anterioare dovedesc că încercările de separare empirică a fenomenelor sociale de cele culturale sunt destul de aride. Se poate delimita doar acel grup restrâns al faptelor, care au puţină însemnătate în privinţa dezvoltării culturii şi a vieţii sociale. De aceea utilizarea formulei de „fenomene social-culturale" în limbajul sociologiei şi în cel al antropologiei poate fi privită ca acceptabilă (vezi KLOSKOWSKA 93).

M. J. Herschcowitz adoptă o poziţie asemănătoare, care încearcă separarea conceptuală dintre cultură şi societate în privinţa modului de viaţă. Cultura – scrie Herschcowitz – înseamnă modul de viaţă al unui popor, pe când societatea este totalitatea organizată a indivizilor ce duc un mod de viaţă dat. Mai simplu: societatea se compune din oameni; modul lor de comportament înseamnă cultura (vezi HERSKOWITS 207). De aceea procesul *socializării* şi al *culturalizării* sunt corelate organic în viaţa omului.

Conform părerii lui A. Giddens „cultura" poate fi separată conceptual de „societate", dar cele două sunt foarte strâns corelate. Societatea este un *sistem de relaţii* ce leagă oamenii unii de alţii. Fără societate nu poate exista nici o cultură, şi de asemenea nici societatea nu poate exista fără cultură. Fără cultură nu am fi deloc fiinţe umane, în sensul în care folosim în mod general acest cuvânt. Nu am avea limbă, conştiinţă, iar capacitatea noastră de gândire şi de exprimare ar fi grav îngrădită (vezi GIDDENS 61).

Diferenţele culturale dintre oameni ar putea fi corelate cu varietatea tipurilor de societate. Această corelaţie nu se afirmă doar la nivelul marilor comunităţi umane, ci şi înlăuntrul unei societăţi, ca separarea culturală a unor grupuri de oameni, cum sunt de exemplu diferitele grupări generaţionale. Formele variate ale interacţiunii se exprimă la nivelul culturii în diversitatea regulilor comportamentale, a concepţiilor şi a modelelor atitudinale.

În acest context se iveşte problema *dinamicii sociale* a culturii. Cum apare şi cum se integrează cultura în societate, iar crearea culturii şi însuşirea ei, dimensiunile individuale ale culturii şi cele sociale cum se raportează una la cealaltă. Această problemă este analizată de Abraham A. Moles în mediul lingvistic al comunicării. Acest procedeu se justifică prin faptul că relaţia

efectivă a culturii şi a societăţii se realizează în şi prin *comunicare*.

Conform lui Moles cultura este aspectul intelectual al mediului artificial pe care omul şi l-a creat în cursul vieţii sociale[73] (vezi MOLES 96). Societatea în totalitatea ei este posesoarea unei *culturi sociale*, pe care o formează reţeaua cunoştinţelor, valorilor, normelor şi modelelor, precum şi totalitatea mijloacelor şi a bunurilor create. Această totalitate s-ar putea numi „memoria lumii" sau „Biblioteca universală", ceea ce exprimă totodată şi acumularea culturii. Elementele acestei mase imense, depuse pasiv, sunt puse în mişcare de către *sistemele de comunicare*, care ordonează, ca elemente ale unui model anonim şi colectiv, cunoştinţele, valorile, normele relevate şi prin acesta le transformă în *fapte culturale*.

În societate, elementele sau evenimentele nu sunt niciodată în stare izolată, ci există întotdeauna în interdependenţa raporturilor, atributelor, interacţiunilor, iar privite din diferite puncte de vedere ele îşi arată întotdeauna alte şi alte aspecte ale lor. Datorită acestui fapt societatea nu are în nici o situaţie o imagine fixă, statică. În loc de aceasta se poate vorbi despre un *tablou sociocultural* aflat întotdeauna în schimbare şi în deplasare, a cărui bază este formată de ordinea bine definită a cunoştinţelor, a valorilor, a normelor etc. În fiecare moment, societatea revarsă peste individ o anumită masă de mesaje. Astfel, individul primeşte continuu porţiuni succesive din tabloul sociocultural, a căror totalitate formează ambianţa culturală a individului. Aceste părţi ale tabloului se integrează în sensibilitatea şi memoria individului, devenind astfel elemente constitutive ale *culturii individuale*. În acest sens individul poate fi privit ca suma evenimentelor personale ale istoriei sale, precum şi a faptelor culturale. Individul pe de-o parte îşi însuşeşte cultura provenită din mediul social prin intermediul *educaţiei*, pe de altă parte ca rezultat al folosirii mijloacelor mass-media ce realizează legătura între individ şi mediu, cultura impregnează direct manifestările existenţiale ale individului. Cultura individuală o dată formată funcţionează ca un ecran intern, pe care individul proiectează mesajele primite din lumea exterioară (vezi MOLES 57–67).

Totodată, cultura, în sensul larg de mediu, rezultă din activitatea indivizilor creatori care trăiesc în acest mediu, modalităţile de creaţie ale acestora fiind condiţionate de conceptele, cuvintele şi formele pe care le primesc din anturajul lor; există deci între cultura şi mediul care o poartă o

[73] Moles nu foloseşte aici expresia de „intelectual" în sens restrâns, cognitiv, ci în acel sens larg, care denotă caracteristica ontică, dimensiunea spirituală a fiecărei creaţii umane.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

interacţiune permanentă prin intermediul creatorilor care provoacă o evoluţie. De aici derivă o *sociodinamică a culturii* (vezi MOLES 97).

Din punctul de vedere al teoriei comunicării cultura poate fi definită ca o cantitate imensă de *mesaj*. Valoarea unui fapt cultural depinde pe de-o parte de originalitatea sa, adică de noutatea mesajului transmis de el, pe de altă parte de măsura acceptabilităţii şi a aprecierii sociale instituţionale. Sfera de influenţă a culturii în societate poate fi măsurată în două feluri: a) prin *extinderea* sa, adică prin multitudinea elementelor conţinute de ea; b) prin *adâncimea* ei, adică prin numărul şi natura asocierilor, relaţionărilor posibile sau reale dintre elementele sale, în care se exprimă în ce măsură se integrează cultura în structura şi în viaţa societăţii. În societatea modernă aceasta din urmă se realizează prin două căi: prin educaţie, creare, precum şi prin comunicare în masă. În fiecare societate se poate circumscrie un asemenea *micromediu*, adică un asemenea grup restrâns al indivizilor, în cercul cărora se întâmplă pe de-o parte însuşirea reală a valorilor şi a bunurilor culturale, pe de altă parte se produc eforturi de creaţie. Chiar şi în interiorul acestui micromediu se reduce la un grup foarte restrâns cercul acelor profesionişti care se ocupă de producerea, crearea culturii. În opoziţie cu ei se află marea majoritate a societăţii, la care cultura ajunge pe calea şi ca produsul mijloacelor de comunicare în masă. Aceste mijloace inundă întregul câmp social cu un potop de ştiri. Ca rezultat al funcţionării lor în ultimele decenii s-a dezvoltat un nou şi independent domeniu al culturii integrale în societate: cultura de masă. În aceste condiţii este legitim să se vorbească de producători şi de consumatori culturali şi, în consecinţă, de valoarea economică sau de preţul de cost al unei idei (vezi MOLES 379).

Însumând: un ciclu al sociodinamicii culturii cuprinde mişcarea care trece de la creatori la micromediu, de la micromediu la mass-media, de la mass-media la mase. Cu sau fără voia lor, indivizii creatori sunt inseraţi în mase şi deci supuşi, la fel cu ceilalţi, valului de informaţii culturale. Prin acest proces, creatorii exprimă lumea în care trăiesc sau pe care cel puţin o sublimează din factorii latenţi ai acestei lumi (vezi MOLES 379–380).

Meritul lui Moles este înainte de toate acela că îndreaptă atenţia spre necesitatea analizei semiotice şi din perspectiva teoriei comunicării a fenomenelor culturii. Totodată, din perspectiva concepţiilor poststructuraliste de azi se observă şi limitele structuraliste ale interpretării culturii la Moles. Pentru analiza proceselor complexe de comunicare ale culturii şi ale societăţii Moles aplică un asemenea model cognitiv simplificator care poate descrie fenomenele sociale profund diferenţiate

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sub aspect cultural de către mecanismele macrosociale şi de mijloacele comunicării în masă doar ca şi contradicţie antagonistă dintre creatorii, receptorii, producătorii şi consumatorii culturii. O asemenea descriere poate cel mult să diagnosticheze diferitele trepte ale înstrăinării culturale, dar tocmai limitele sale concepţionale o împiedică să indice căile de ieşire din această înstrăinare.

***

După trecerea în revistă a concepţiilor antropologice-sociologice asupra culturii, devine necesară tragerea unor concluzii:

1. În cultura europeană s-a afirmat pentru multă vreme o tradiţie culturală care îşi avea rădăcinile în viziunea iluministă şi care s-a oglindit şi în concepţiile care stăteau la baza cercetărilor etnologice-antropologice clasice: opoziţia dintre cultural şi acultural, cultură şi lipsa de cultură, cultură şi barbarism, cultura occidentală şi culturile primitive – opoziţie ce se manifestă în acelaşi timp la nivelul indivizilor, al grupurilor umane şi al societăţilor. Această opoziţie cuprindea în sine un sistem ierarhic de relaţii în care primul component al perechii antinomice reprezintă în mod necesar o valoare superioară, dominantă faţă de celălalt component. Această concepţie era corelată cu interpretarea emancipativ-evoluţionistă din secolul trecut a fenomenelor culturii şi ale civilizaţiei, potrivit căreia conţinutul acestor concepte semnala o permanentă evoluţie lineară şi ascendentă dinspre starea de fără cultură spre formele din ce în ce mai evoluate ale culturii. Totodată, conform observaţiei lui Ruth Benedict, apariţia şi lunga dominaţie a acestei viziuni se află în corelaţie şi cu faptul istoric că, în urma circumstanţelor istorice accidentale, cultura occidentală s-a răspândit mai mult decât orice altă cultură şi a devenit *normă* în mare parte a lumii. Această circumstanţă în viaţa omului european a condus la însuşirea credinţei în uniformitatea comportamentului uman. De aceea omul european are tendinţa să identifice modul său specific (local) de comportament cu *Comportamentul*, obiceiurile sale socializate, cu *Natura Umană*. În opoziţie cu aceasta, popoarele „primitive” sunt mult mai „informate” în ceea ce priveşte caracteristicile culturale individuale, deoarece dispun de observaţii directe privind diferenţa culturilor (vezi BENEDICT 193).

2. Spre deosebire de viziunea prezentă în cercetările etnologico-antropologice de la începutul secolului, cercetările antropologice de azi se caracterizează printr-o poziţie critică, ce se opune din ce în ce mai

pregnant europocentrismului culturii occidentale şi este totodată însoţită de străduania de a forma un concept de cultură cu conţinut neutru sub aspect valoric, capabil să satisfacă exigenţele ştiinţifice.[74] Această străduanie conmerge cu îndepărtarea de teoria evoluţionistă a culturii şi cu explicitarea *caracterului universal*[75] al conceptului de cultură, adică cu acceptarea presupunerii potrivit căreia cultura este prezentă întotdeauna, peste tot în viaţa omului, deci condiţia umană nu există, nu poate exista fără cultură. Schimbarea orientării metodologice atrage după sine şi modificări terminologice, de limbaj, deoarece cercetarea relaţiei culturilor a trecut treptat din mediul limbajului care descrie *relaţia ierarhică* în mediul limbajului ce descrie diferenţele dintre culturi, adică diferenţele culturale[76] (vezi ENCYCLOPAEDIA 6, 947).

3. Examinând diversele definiţii posibile ale culturii apare următoarea problemă: este oare posibilă o raportare pur avalorică din direcţia antropologiei şi a sociologiei? Până la urmă orice teorie ştiinţifică stă pe tărâmul unei culturi definite, ea însăşi se formulează ca un element al acestei culturi şi ca atare priveşte fenomenele culturii din punctul de vedere specific al culturii respective. Astfel, în esenţă, fiecare definiţie a culturii are caracter *paradigmatic*, deoarece nu este definiţia culturii în general, ci a unei culturii posibile şi cercetate dintr-un anumit punct de vedere. Iar purtătoarea acestui punct de vedere este ea însăşi cultură. Din această cauză orice definiţie a culturii poate fi interpretată ca *definirea de sine* a unei culturi anume. În orice caz, faptul că în definiţiile sociologice şi antropologice de azi ale culturii, urmând principiul avaloric, se formulează relaţia unor culturi faţă de alte culturi din ce în ce mai puţin sub semnul dominaţiei culturale şi din ce în ce mai mult sub cel al

[74] Principiul neutralităţii valorice nu exclude posibilitatea calificării fenomenelor culturale, a constatării diferenţelor de nivel ale dezvoltării culturale. Acest principiu exprimă faptul că calificarea valorică a fenomenelor nu poate fi un criteriu pentru recunoaşterea ca fapt cultural sau excluderea unui fenomen din sfera culturii.

[75] Potrivit polonezei Kloskowska „însuşirea cea mai importantă" a acestui concept al culturii „este caracterul său universal". „Prin caracter universal – scrie – înţeleg un asemenea semn distinctiv, care respinge evaluarea, adică calificarea" (KLOSKOWSKA 89).

[76] Ruth Benedict subliniază ideea potrivit căreia antropologia modernă de azi nu cercetează doar societatea *proprie,* ci pune în prim plan cercetările comparative, de-a lungul cărora nu avantajează nici o societate sau cultură în detrimentul alteia. Antropologia modernă este preocupată de oricare formă posibilă a comportamentului uman, nu doar a comportamentului uman format de tradiţiile noastre (europene). Se încearcă să se înţeleagă modul de schimbare şi de diferenţiere al diverselor culturi, precum şi modul în care se afirmă obiceiurile, tradiţiile unei comunităţi umane în viaţa individului (vezi BENEDICT 191).

pluralismului cultural, dă dovada unei schimbări de concepţie (în primul rând de schimbarea treptată a conştiinţei de sine a culturii europene).

4. Cultura poate fi definită în mai multe feluri, dar în sens antropologic şi sociologic există câteva caracteristici care sunt comune tuturor culturilor. Conform lui Hollós M. acestea sunt următoarele: a) cultura este *comună*, deoarece fiecare membru al unei comunităţi umane participă la ea şi creează un tărâm comun al cunoaşterii, al înţelegerii şi al comportamentului pentru membrii unei comunităţi date; b) cultura este *învăţată,* deoarece fiinţa umană depinde de învăţare mai mult decât orice altă fiinţă; c) cultura se bazează pe *simboluri*, deoarece toate comportamentele umane se clădesc pe utilizarea simbolurilor, şi cultura – prin intermediul aspectului său simbolic cel mai important, cel al *limbajului* – face posibilă înlocuirea obiectelor prin cuvinte şi astfel crearea, pe lângă lumea lucrurilor, a unei lumi specific umane, a *lumii sensurilor*, d) cultura este *integrată,* deoarece ea funcţionează pretutindeni, ca o totalitate a elementelor sale constitutive, şi de aceea orice cercetare antropologică sau sociologică a culturii prezintă cultura dintr-un anumit punct de vedere determinat, faţă de care exigenţa comprehensiunii totalităţii necesită aplicarea permanentă a altor noi puncte de vedere, deci acceptarea *valabilităţii* şi aplicarea *pluralităţii* punctelor de vedere (vezi HOLLÓS 66–68). Aceste trăsături comune, împreună cu multe altele asemănătoare, formează *universalii culturale*, deoarece se ivesc în aproape toate societăţile şi culturile empiric investigabile (vezi GIDDENS 68).

5. Totodată în analizele sociologice şi antropologice cultura umană apare uluitor de variată. Valorile, normele şi modelele comportamentale, formele de acţiune sunt diferite nu doar de la o cultură la alta, ci şi înlăuntrul unei culturi mai cuprinzătoare, de la o comunitate umană la alta, de la un grup social la altul, de multe ori chiar şi de la individ la individ. Cultura unui individ sau a unui grup se leagă de istoria existenţei individuale sau comunitare şi exprimă dinamismul specific al relaţiei faţă de mediul lor. În general nu se poate vorbi despre o cultură strict omogenă sau unitară. Diferitele grupuri sociale şi de vârstă, comunităţile regionale sau locale deţin o cultură foarte variată şi multiplă şi cultura fiecărora are un rol esenţial în viaţa societăţii.

6. Orice cultură, fie ea cultura unui individ, a unui gmp uman sau a unei societăţi, presupune o activitate umană permanentă şi un proces continuu de acumulare şi prin acesta se orientează întotdeauna spre viitor. Cultura acumulată este susţinută de reînnoirea permanentă, deoarece

[Erdélyi Magyar Adatbank]

cultura în fiecare moment al său nu este altceva decât creaţie umană. Or, în esenţă creaţia este înnoire. Totodată, fiecare moment al culturii presupune comunicarea cu alţii, deoarece conţinuturile culturale acumulate de un individ sau de o comunitate umană devin cultură vie doar în şi prin comunicare. În societatea de azi comunicarea a devenit o problemă existenţială a culturii, cum a fost în secolul trecut cunoaşterea (îndeosebi cea ştiinţifică) (vezi CODOBAN 265).

2.3. Concepţii semiotice şi hermeneutice

Din punct de vedere semiotic cultura se defineşte ca sistem de semne. Cum se poate deduce din conceptul de semn cel al culturii, cum alcătuieşte lumea semnelor cultura?

Potrivit ipotezei duble a lui U. Eco a) toate aspectele culturii pot fi studiate ca fiind conţinuturi ale unei activităţi semiotice, dar totodată b) totalitatea şi întreaga cultură trebuie să fie studiată ca fenomen semiotic (vezi ECO 36). Ipoteza lui Eco poate fi susţinută şi prin argumente furnizate de concepţia lui Ch. S. Peirce.

Relaţia dintre semn şi cultură este mult mai profundă şi mai esenţială pentru a putea fi discutată ca o relaţie de suprafaţă dintre două entităţi. Analiza ontologică a semnului aruncă o lumină nouă asupra ontologiei culturii. Ea ne conduce cu un pas mai aproape de posibilitatea ca, trecând dincolo de descrierile de suprafaţă şi de definiţiile operaţionale ale culturii, să înţelegem dinspre esenţă corelaţia dintre cultură şi viaţa umană. În acest proces analiza semiotică a culturii este primul pas pe drumul pe care îl deschid curentele teoretice contemporane în faţa înţelegerii umane.

2.3.1. Semn şi semnificaţie

Lumea în care trăim nu este doar lumea entităţilor reale, ci şi lumea semnului. Existenţa umană se integrează simultan, dar în mod diferit, în lumea lucrurilor şi în cea a semnelor. Nu poate fi imaginată fără nici una dintre ele, dar nu se poate reduce la nici una dintre acestea. Le cuprinde pe ambele în mod natural şi le unifică în manifestările sale.

Lumea lucrurilor şi lumea semnelor nu se pot situa una în afara alteia. Aceste două lumi nu se delimitează una de alta ca două domenii ale fenomenelor, ale căror elemente luate separat ar fi doar lucruri sau doar semne. Mai degrabă ele există integrate una în cealaltă şi în corelaţie una

cu cealaltă. Pe cale empirică se pot găsi cu greu asemenea fenomene, care să fie în mod explicit doar lucruri sau doar semne. Experienţele noastre se referă mai mult la entităţi care într-un context existenţial sunt lucruri, iar într-un alt context sunt semne. Acest lucru este adevărat şi invers: entităţile, sub raportul în care sunt semne, nu sunt lucruri, tot aşa cum sub raportul în care sunt lucruri, nu sunt semne. În aceasta constă raportarea reciprocă şi totodată diferenţa dintre fiinţarea reală şi fiinţarea sub forma de semn. Lucrul real şi semnul se pot concepe ca două moduri de existenţă ce dispun de două funcţii şi două identităţi diferite, dar care se condiţionează reciproc. Semnul, ca o categorie dinamică încărcată cu tensiuni interioare, le uneşte înlăuntrul său pe ambele.

Cunoscut ca fondatorul pragmatismului american, Ch. S. Peirce a elaborat un asemenea concept logico-semiotic al semnului, bazat pe relaţia ternară, care din punct de vedere metodologic a încercat să depăşească logica tradiţională a gândirii europene bazată pe relaţia binară. Potrivit concepţiei lui Peirce, semnul poate fi definit în cadrul unui sistem tridimensional de relaţii, care este semioza. Pentru ca ceva să se califice drept semn, trebuie să se afle în mijlocul unei triple corelaţii şi trebuie să îndeplinească trei condiţii minimale: a) se raportează la sine ca la semn, ca la ceva care ţine locul a ceva şi trimite la acela; b) funcţionează ca semnul a ceva, adică funcţionează ca semn în raport cu un lucru în afara lui însuşi, în raport cu un non-semn; c) se află în mod necesar în relaţie cu alte semne, cu ajutorul cărora se integrează în lumea semnelor, ca purtătorul unei semnificaţii.

Semnul[77] astfel conceput este unitatea a trei lucruri: substitut, obiect şi interprétant. Fiecare dintre aceste trei lucruri poate funcţiona ca existent autonom, independent de celelalte două. Totuşi, cele trei împreună formează în semn o unitate, înlăuntrul căreia aceste componente diferă din punctul de vedere al rolului lor determinat de relaţia ternară. Substitutul înlocuieşte obiectul în raport cu un interprétant. De asemenea interpretantul concepe substitutul în raport cu un obiect. Un lucru devine pentru un interprétant obiectul semnului în raport cu un substitut.

[77] Peirce defineşte în felul următor conceptul de semn: „Un semn, sau *representamen*, este ceva care ţine locul a ceva pentru cineva, în anumite privinţe sau în virtutea anumitor însuşiri. El se adresează cuiva, creând în mintea acestuia un semn echivalent, sau poate un semn mai dezvoltat. Semnul acesta pe care-l creează îl numesc *interpretantul* primului semn. Semnul ţine locul a ceva, anume al *obiectului* său. El ţine locul acestui obiect nu în toate privinţele, ci cu referire la un fel de idee, pe care am numit-o uneori *fundamentul* representamenului" (PEIRCE 269).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Aceste elemente constitutive se leagă în semn în mod necesar, dar nu natural. Relaţia de semn este în esenţă o legătură *convenţională*. Convenţia, înţelegerea umană asociază lucrul designat de cel désignant. Această relaţie privită din perspectiva existenţei reale este arbitrară, deoarece nu izvorăşte din natura lucrurilor respective. Totodată în privinţa semnului, această relaţie este necesară, deoarece prin ea devin indisolubil legate lucruri care altfel nu aparţin aceluiaşi domeniu prin natura lor reală. Baza legăturii lor constituie o asemenea *regulă*, a cărei valabilitate este fixată de o comunitate umană determinată prin înţelegerea socială.

Regula legăturii dintre obiectul semnificant şi cel semnificat apare ca un element nou în ordinea de până atunci a lucrurilor. În acest sens orice semn, independent de faptul dacă e semn artificial sau natural, în privinţa originii, a bazei sale existenţiale nu e natural, ci creat. Producerea de semne este întotdeauna rezultatul intervenţiei creator-formatoare în ordinea naturală a existenţei reale. Caracterul creat al semnelor se opune naturalităţii lucrurilor. Crearea semnului este o anume cosmogonie, o creare de lume. Lumea nouă, lumea semnelor, nu se adaugă simplu lumii existente, deoarece regula ce stă la baza semnului funcţionează ca un principiu creator şi organizator de lume nouă. În lumea semnelor, existenţele se organizează într-o nouă dimensiune existenţială: în *cultură*. De aceea semnele nu aparţin naturii, ci culturii, iar orientarea în lumea semnelor este posibilă doar prin învăţare.

Unitatea semnului este deci o unitate ce se creează şi se validează în cultură. Prin regula ce este cuprinsă în el, fiecare semn funcţionează ca purtător şi creator de cultură, chiar în două sensuri: pe de-o parte cultura creează regulă, pe de altă parte validarea regulii produce cultură. Într-o privinţă regula ce formează esenţa semnului este relaţia culturală, pe baza căreia în semn se leagă din punct de vedere cultural două conţinuturi diferite privind natura lor. Într-o altă privinţă semnul este însăşi cultura ce poartă o ordine existenţială diferită de cea naturală, în care conţinutul real, natural se păstrează suprimat, transfigurat în sens. În semn „natura există doar suprimată” – spune Gadamer, citându-l pe Hegel (GADAMER 1984, 289). În acest sens semnul „este cetăţeanul a două lumi”. Nu este vorba doar de faptul că se produce la graniţa dintre două lumi – a naturii şi a culturii –, ci de acela că aparţine ambelor lumi, în modul în care le cuprinde pe ambele. Dar manifestând-o pe una, o ascunde pe cealaltă. Îl ascunde pe acela care se manifestă oricum pe sine pentru simţuri, pe când pe cel care rămâne ascuns în manifestarea senzorială îl face comprehensibil raţiunii.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Semnul este deci o realitate cu două feţe, care se adresează în acelaşi timp simţurilor şi raţiunii. Ceea ce pentru simţuri este direct prezent din el va fi distant pentru spirit, ceea ce însă devine prezent prin el pentru spirit va rămâne distant simţurilor. Astfel semnul va fi în acelaşi timp înlăuntrul şi în afara sferei experienţei. Cuprinde momentele imanenţei şi cele ale transcendenţei într-o singură unitate. Fenomenul de semn ce se prezintă empiric trimite la cel non-empiric. Prin el non-empiricul apare prin intermediul empiricului, devine comprehensibil spiritual. Această apariţie se produce astfel nu sub forma realităţii senzoriale manifestate, ci sub cea a conţinutului de sens transmis prin intermediul acesteia. Prin urmare în semn lucrul designat se transcende efectiv: se transformă într-o existenţă neperceptibilă senzorial, dar comprehensibilă raţional. Această transformare existenţială aparţine naturii fundamentale a semnului.

Astfel, datorită universului semnelor, se dezvoltă o nouă sferă ontică: *lumea sensurilor*. Cultura se formează ca o asemenea dimensiune a existenţei umane, în care existenţa se organizează şi pe planul sensurilor, în această lume, existenţele dispun de o dublă realitate: de o realitate senzorial-empirică ce se manifestă direct, precum şi de realiţatea sensurilor ce apare prin intermediul semnelor. Acesta din urmă, deşi nu are o manifestare empirică directă, totuşi în cultură deţine aceeaşi valoare ca şi realitatea empirică. Este vorba despre o lume *ideatică, imaginară* a fenomenelor care, clădîndu-se pe realitatea empirică, îmbogăţeşte fiinţarea umană cu numeroase posibilităţi noi în domeniul creaţiei şi al realizării de sine. Astfel, existenţa umană se organizează în acelaşi timp la două sau mai multe niveluri ale realităţii. Dintre acestea doar unul – fără îndoială cel mai semnificativ din punctul de vedere al vieţii cotidiene – este realitatea empirică. Pe lângă aceasta, sfera ideatico-imaginară oferă pentru creativitatea umană numeroase posibilităţi – artistice, religioase, filosofice, ştiinţifice, ideologice etc. – ale clădirii pe plan spiritual-lingvistic-imaginar a realităţii, o multitudine a lumilor posibile.

Această realitate imaginară nu este empirică, dar prin faptul că sub forma fenomenelor se manifestă şi în domeniul empiricului, îmbogăţind sfera empiricului cu elemente noi, ea contribuie la transformarea întregii fiinţări umane. În legătură cu conceptul de *fenomen* Heidegger atrage atenţia asupra faptului că în multitudinea fenomenelor semiotice ce alcătuiesc cultura nu doar formarea manifestărilor, ci şi a *aparenţelor* este posibilă. Cultura cuprinde şi acea posibilitate ca să se manifeste ca „ceva ce ea însăşi nu e”, adică să se arate altfel (altcumva) decât este, (decât ceea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ce este) în realitate (vezi HEIDEGGER 1994, 30). Cultura nu construieşte astfel doar sfera realităţilor posibile pentru om, lumea destinată omului, ci creează şi posibilitatea apariţiei, ca real dintr-un anumit punct de vedere, şi a aceluia care în sine nu este real, precum şi posibilitatea ca acela, care de altfel e real, în anumite situaţii să fi acoperit de aparenţe. Formarea realităţii ce se produce în spaţiul culturii se poate extinde deci şi asupra realităţii aparenţelor, asupra realităţii *iluzorie.* Apariţia „irealităţilor transformate în realitate" (vezi ALMÁSI), a iluziilor, poate fi însoţită şi de *derealizarea* anumitor sfere ale realităţii relevante empiric.

În lumea culturii, luată în sens semiotic, nici un existent nu rămâne pe planul pur al fiinţării în sine. Dedublarea ontică a existenţei nu este valabilă doar la fiinţarea umană, ci se extinde şi asupra lucrurilor. Un lucru anume devine elementul constitutiv al culturii prin faptul că pe lângă realitatea sa senzorial-empirică deţine şi un sens, aparţine şi sferei imaginare. De exemplu, un cuvânt rostit apare ca şirul unor fenomene descriptibile ca fenomene fizice, dar sub raportul unei limbi determinate este mult mai mult de atât, şi în primul rând este altfel, deoarece pentru om înseamnă în acelaşi timp legătura cu lumea fizică-reală a sunetelor şi cu lumea lingvistică a sensurilor. De asemenea, o unealtă potrivit efectuării unei operaţii, în realitatea sa fizică-reală funcţionează ca un mijloc capabil la realizarea unui scop determinat, dar totodată se afirmă şi ca semnul utilităţii prezente într-o cultură dată. Cu alte cuvinte: un instrument anume nu este niciodată doar un existent brut material, ci un obiect cultural, deoarece este purtătorul unui sens cultural.[78] Astfel deţine o realitate dublă, deoarece funcţionează nu doar ca un instrument util la ceva, ci şi ca fenomen de semn, ca substitutul său însuşi. În manifestarea sa sub formă de instrument devine prezent şi sensul cultural cuprins în natura sa de

[78] U. Eco ilustrează printr-un exemplu foarte simplu transformarea obiectului natural brut în obiect cultural. Dacă o fiinţă foloseşte o piatră pentru spargerea unei nuci, acest fapt în sine nu înseamnă încă cultură. Pentru a se produce un fenomen cultural sunt necesare trei condiţii: a) fiinţa care utilizează piatra, indiferent de faptul, dacă a prelucrat-o sau nu, trebuie să fixeze în gândirea sa noua funcţie a pietrei; b) trebuie să denumească piatra „un instrument util la ceva" (ex. instrument util pentru spargere de nuci), indiferent dacă îi rosteşte numele cu voce tare sau nu; c) în situaţii noi trebuie să recunoască faptul că piatra sau pietrele asemănătoare sunt capabile îndeplinirii funcţiei respective. Luând aceste trei operaţiuni împreună rezultă un proces de formare a sensului, de-a lungul căruia piatra se transformă din obiect natural simplu în reprezentantul concret senzorial-real al unui tip abstract, în semnul concret al aplicabilităţii sale virtuale. Aceeaşi situaţie se remarcă şi în cazul altor manifestări culturale simple cercetate în antropologie. Schimbul bunurilor materiale sau relaţiile de rudenie ca acte în sine nu funcţionează niciodată în mod nemijlocit, ci ca semne ale unui sistem de relaţii sociale mai cuprinzătoare (vezi ECO 36–42).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

instrument. Acest sens cultural nu este niciodată un conţinut izolat înlăuntrul unei culturi, deoarece aparţine totalităţii culturii date, este o manifestare într-un context concret a acestei totalităţi. Astfel, într-o cultură dată un existent real ca semn nu este doar substitutul său însuşi, ci şi reprezentantul totalităţii culturii respective. O monadă, care poartă în sine totalitatea şi o arată prin sine.

Până acum, din analiza relaţiei de substituire s-a arătat că manifestarea semnului este însoţită de transformarea ontică a lucrului. Transformarea însă nu se realizează concret, ci sub raportul unui al treilea, al *interpretantului*, şi se produce pe un plan pur ideatic, fără ca substitutul şi lucrul semnificat ca realităţi senzoriale concrete să-şi schimbe locul. Pentru transformarea ontică a lucrului designat este nevoie de punctul de vedere al interpretantului. Un semn anume nu este doar semnul a ceva, ci şi semn pentru cineva. Interpretantul este cel care aşază semnul în referinţa subiectului.

În acest mod, continuitatea semnelor se construieşte nu doar ca punere laolaltă a semnelor, ci şi ca suprapunerea şi integrarea lor reciprocă. Interpretantul nu este doar un component al semnului, ci reprezintă totodată un *metanivel* faţă de planul obiectual al semnului. Datorită interpretantului său, semnul alunecă în metasferă, pe lângă referirea la obiect se îmbogăţeşte şi cu straturile de sens ale referirii la sine. În acest context devine inteligibilă ideea că în comunicare orice semn funcţionează nu doar ca semnul unui lucru, ci şi ca propriul său semn, şi că astfel fiecare act comunicativ orientat spre obiect cuprinde totodată şi metacomunicarea referitoare la modul comunicării, la circumstanţele acestuia.

În abordarea anterioară se poate concepe lumea semnului ca o lume ce se construieşte şi din elemente proprii şi care construieşte neîncetat pe sine. Procesul semiotic în interpretarea peirceiană este un asemenea proces ce se construieşte din interior, care ar putea fi caracterizat, printr-o expresie împrumutată din teoria relativităţii ca „o lume finită, dar totuşi nelimitată” (EINSTEIN 105). În această lume interconectarea şi înlănţuirea interpretărilor posibile se lărgeşte şi progresează continuu. Această totalitate funcţionează ca un univers ce se dilată continuu, a cărui extindere la margini, la periferia interpretărilor actuale se revarsă întotdeauna în sine. Mişcarea de autoedificare este posibilă prin faptul că lumea semnelor este semn şi în totalitatea sa, un *macrosemn* care cuprinde toate interpretările posibile. Acest semn finit, dar interpretabil nelimitat – la care fiecare interpretare nouă i se adaugă dinlăuntrul semnului – există

[Erdélyi Magyar Adatbank]

şi ca propriul său semn şi în acelaşi timp ca semnul tuturor semnelor posibile.

Această concepţie asupra semnului dezvoltă imaginea unui univers al cărui întreg există în fiecare amănunt al său, adică fiecare parte a sa funcţionează la modul său suveran ca un întreg. Acolo unde un semn anume este prezent, prin intermediul acestuia este prezent întregul univers al semnelor. Acest univers este *lumea culturii.* Cultura este în expresia lui Eco o „semioză nelimitată", deoarece elementele sale pot fi traduse reciproc unul prin celălalt, unul poate fi interpretat cu ajutorul celuilalt şi aceste funcţionări au loc înlăuntrul culturii ca un proces interminabil (vezi ECO 95–97). Totalitatea culturii este un asemenea proces de semn nelimitat, care porneşte întotdeauna de la sine şi se reîntoarce întotdeauna la sine, poate fi interpretat şi înţeles în şi prin sine.

În acest fel acest concept de semn extrem de lărgit face posibilă o interpretare semiotică a culturii cuprinzătoare. Prin urmare cultura, în acest sens dilatat la maxim, cuprinde toate culturile posibile, toate sensurile culturale posibile, în aşa fel încât acestea rămân totodată înlăuntrul lumii finite a culturii.

Din analiza de mai sus reiese că printr-o abordare semiotică cultura poate fi concepută în două feluri: a) ca totalitatea *obiectelor culturale,* din care fiecare în condiţia sa particulară cuprinde şi manifestă cultura ca pe o baza substanţială universală; b) ca un *macrosemn* ce cuprinde totalitatea obiectelor culturale ca semne, împreună cu relaţiile semiotice şi de comunicare ce există între ele.

Din punctul de vedere al analizei relaţiei dintre cultură şi generaţii nu atât acest mod de abordare semiotică al culturii este important, ci mai degrabă ceea ce rezultă din acestea. Elementele empirice, articulabile din punct de vedere structural, ale procesului semiotic divizează cultura şi sub aspect semiotic în *culturi*, ceea ce face posibilă şi în cazul analizei relaţiei dintre diferitele culturi concrete utilizarea punctului de vedere şi a terminologiei semiotice. Fără îndoială, cercetările semiotice tradiţionale oferă o perspectivă structuralistă analizei fenomenelor culturii. Totodată însă, prin recunoaşterea caracterului procesual al acestor fenomene, concepţia semiotică despre cultură se deschide spre interpretările hermeneutice şi comunicaţionale.

Procesul semiotic are până la urmă un singur subiect: *semnul.* Procesul nu este altceva decât mişcarea semnului, pe când se deplasează dinspre obiectul său spre interpretantul său. Semnul articulat însuşi este un moment ales, un element structural cu identitate proprie al acestui proces,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

al acestei aflări în drum, în care pentru observator, cel aflat în drum tocmai se arată în spaţiul intermediar dintre anteriorul şi posteriorul său. Privită din perspectiva procesului esenţa semnului se află în această *intermediaritate*, în această *inter-subiectivitate.*

Modul de existenţă al semnului, conceput ca „intermediar", orientează atenţia spre interculturalitatea, spre „intermediaritatea" conţinuturilor culturale, ceea ce presupune întotdeauna transmiterea conţinuturilor culturale concrete (inclusiv a aspectelor generaţionale ale culturilor), traducerea lor dintr-un mediu cultural în altul. Acest mod de abordare încearcă deja să depăşească concepţiile tradiţionale asupra culturii – ce presupun o oarecare esenţialitate comună, o bază existenţială unitară a culturilor empiric descriptibile – şi în locul lor încearcă să aşeze o concepţie asupra culturii care surprinde esenţa anumitelor culturi pornind de la mişcarea interculturală a semnului. Potrivit acestuia orice – cultură, privind esenţa sa, se poate defini ca un proces semiotic ale cărui conţinuturi sunt în permanenţă pe drum în procesul continuu al producerii şi al interpretării de semne. Pentru descrierea mai amănunţită a acestuia trebuie să continuăm analiza în direcţia limbajului şi a textului.

2.3.2. Limbaj şi text

Etnosemiotica, care se ocupă cu sistemele de semne şi cu analiza comparativă a culturilor, cuprinde şi o încercare de elaborare a unei teorii generale de cultură. Acest fapt este dovedit de definiţia dată despre cultură de către unul dintre reprezentanţii de seamă ai acesteia, I. M. Lotman: Cultura este „suma întregii informaţii non-ereditare, împreună cu mijloacele de organizare şi păstrare a acesteia" (LOTMAN 1974, 18). Înţelegerea esenţei culturii ca informaţie pune în centrul atenţiei trei componente ale culturii: sistemele de semne, textele, precum şi modurile de păstrare a textelor, în legătură cu care trebuie să avem în vedere şi modalităţile de transmitere a informaţiei, în sens mai larg cele ale comunicării (vezi ANDOR 117).

Conform concepţiei lui Lotman, în ciuda diversităţii definiţiilor de cultură, se pot semnala câteva trăsături comune, pe care „se pare, le atribuie culturii în mod intuitiv fiecare definiţie a termenului *cultură*". În primul rând, la baza tuturor definiţiilor stă acea convingere potrivit căreia cultura deţine semne caracteristice, deci constituie „o sferă delimitată în mod special" şi astfel se poate distinge de „non-cultură". În al doilea rând, în faţa fundalului „non-culturii" „cultura apare ca sistem de semne" (vezi

LOTMAN 1977, 173–174).

Având în vedere că din punct de vedere semiotic limbajul poate fi conceput ca cel mai important sistem de semne, ideea culturii ca sistem de semne atrage atenţia asupra relaţiei dintre cultură şi limbaj, dintre limbaj şi text. Definiţia potrivit căreia cultura este „un sistem de semne subordonat unor reguli de structură ne permite să o considerăm în calitate de limbaj în semnificaţia semiotică generală a termenului” – scrie Lotman. Deoarece cu ajutorul sistemelor de semne se realizează forma specifică de acumulare a informaţiei, „cultura umanităţii se constituie drept semiotică şi verbală.” În acest sens cultura este un asemenea „sistem secundar”, care se bazează pe limbajul natural şi în organizarea sa interioară reproduce schema structurală a limbajului. Cultura, sub acest aspect, este „un mănunchi de sisteme semiotice (limbaje) de formaţie istorică, mănunchi care se poate contopi într-o ierarhie unică (supralimbaj), putând fi însă şi o simbioză de sisteme independente”. Totodată, deoarece cultura îndeplineşte şi funcţii de comunicare, este totodată şi „sistem de comunicare” (vezi LOTMAN 1974, 20–21).

Concepţia lingvistică modernă care face posibilă cercetarea relaţiei de acest gen dintre cultură şi limbă a fost fondată de către F. de Saussure. Potrivit viziunii sale, *limba* este o parte esenţială a unei unităţi mai mari a limbajului. Limba împreună cu vorbirea formează limbajul, care are o latură individuală şi socială şi nici una nu poate fi închipuită fără cealaltă. Pe această ipoteză se bazează definiţia limbii la Saussure: limba „este produsul social al capacităţii de vorbire şi – totodată – totalitatea acelor convenţii, pe care întreaga societate şi le-a asumat şi care sunt necesare pentru ca exercitarea acestei capacităţi să se facă posibilă la indivizi” (SAUSSURE 25). Limba este deci o realitate socială, pentru a cărei existenţă reală este nevoie de o mulţime vorbitoare.

Caracterului social al limbii i se opune natura individuală a *vorbirii*. Limba trăieşte prin intermediul acţionării capacităţii individuale de vorbire. Individul în exerciţiul său de vorbire foloseşte limba în mod individual, în timp ce utilizează inconştient şi legităţile generale ascunse în limbă, pe care le consfinţeşte convenţia socială. Potrivit construcţiei sale, limba este sistemul semnelor ce exprimă idei, care îşi are ordinea sa interioară, iar vorbirea este un mecanism psihofizic. Pe lângă vorbire, o altă latură importantă a limbii este *scrierea*, care fixează actele de vorbire în imagini convenţionale vizuale; ea este imaginea cuvântului rostit. În concepţia asupra limbajului a lui Saussure, accentul principal se pune pe vorbire. El consideră cuvântul rostit ca pe un obiect lingvistic

fundamental, purtătorul tradiţiei limbii, ca tradiţie orală, dar recunoaşte şi autoritatea formei scrise şi rolul său în formarea tradiţiei.

Limbajul ca sistem de semne se construieşte din semne lingvistice. Semnele lingvistice însă nu sunt simple abstracţii „aprobate prin înţelegere colectivă, a căror totalitate formează limba" (vezi SAUSSURE 32). Semnul lingvistic ca unitate lingvistică are deci două feţe, deoarece se produce prin unirea a două componente. Ambele componente sunt entităţi psihice, care se unesc de asemenea prin intermediul asocierii psihice. „Semnul lingvistic – scrie Saussure – nu uneşte un lucru şi un nume, ci un concept şi o imagine sonoră. Aceasta din urmă nu este un sunet material, adică ceva exclusiv fizic, ci amprenta psihică a acestui sunet..." (SAUSSURE 98). Generalizând, Saussure consideră semnul lingvistic ca asocierea dintre semnificant şi semnificat. Semnul lingvistic astfel definit are două caracteristici de primă importanţă: a) semnul lingvistic este arbitrar, ceea ce nu înseamnă că semnificantul depinde de alegerea liberă a vorbitorului, ci înseamnă doar că este nemotivat, adică semnificantul nu are nici o relaţie naturală cu semnificatul, deci faţă de el este arbitrar; b) în semnul lingvistic semnificantul are caracter linear. Semnificantul acustic există în exclusivitate în timp, extinderea sa poate fi măsurată doar într-o singură dimensiune, elementele sale apar unul după altul, formând un lanţ.

Natura lineară a semnificantului aşază semnul lingvistic, mai mult totalitatea limbajului în raport cu *timpul*. Dualitatea timpului ce se impune în limbaj determină dubla relaţie a limbajului faţă de timp. De fapt extinderea în timp a limbajului asigură continuitatea limbajului, care este în acelaşi timp izvorul inalterabilităţii şi variabilităţii acestuia. Pe de-o parte limbajul este inalterabil, deoarece moştenirea, tradiţia lingvistică acumulată în timp acţionează ca determinare legică asupra actualului uz al limbajului şi nu îngăduie abatere de la aceasta, pe de altă parte însă tocmai continuitatea în timp a limbajului face posibilă schimbarea în timp, adică deplasările treptate ale relaţiei semnificant-semnificat, modificările ei în semnele lingvistice. Astfel limbajul se dezvoltă în acelaşi timp pe axa orizontală şi verticală a timpului. Pe de-o parte limbajul apare ca sistemul elementelor existente simultan şi al relaţiilor dintre ele şi este caracterizat printr-o organizare sincronică determinată, prin regularitate şi generalitate. Pe de altă parte limbajul se manifestă ca procesul diacronic al evenimentelor de vorbire, care se caracterizează printr-un oarecare dinamism, constrângere şi individualitate. Deoarece în limbaj schimbarea se produce în mod necesar, dar niciodată la nivelul întregului sistem, ci ca transformare şi interschimbare a anumitelor elemente. Aceste evenimente

individuale influenţează însă starea întregului sistem. Aceste două trăsături denotă împreună că limbajul în sine nu formează un sistem raţional. Faţă de ordinea realităţii, organizarea elementelor limbajului, stările sale sunt accidentale şi totodată fiecare asemenea stare în sine reprezintă doar o posibilitate lingvistică. Această posibilitate devine limbaj viu şi activ atunci când raţiunea umple cu sens formele ce apar de-a lungul proceselor de schimbare.[79]

Concepţia asupra limbajului a lui Saussure deschide o perspectivă multiplă spre interpretarea culturii din direcţia limbajului. Pe de-o parte din această concepţie reiese că limbajul în sine, privit ca abstracţie, nu se manifestă încă drept cultură, ci doar ca un mijloc de exprimare a culturii. Pe de altă parte însă Saussure atrage atenţia asupra faptului că, în ce priveşte esenţa sa, limbajul nu poate fi abordat doar ca o asemenea abstracţie, deoarece formele limbajului real sunt pline de conţinut. De fapt, experienţa umană, luând în considerare oricare manifestare a sa, este formată şi exprimată lingvistic. La acest fapt face referire modul în care lingvistul danez, L. Hjelmslev, dezvoltă mai departe concepţia asupra semnului lingvistic a lui Saussure, introducând conceptul d*e funcţie-semn.* Conform acestuia, semnul lingvistic poate fi conceput ca o corelaţie dintre două functive, planul expresiei şi planul conţinutului, în care acestea se condiţionează reciproc, iar funcţia-semn este însăşi solidaritatea dintre aceste două (vezi HJELMSLEV 194).

Dezvoltând mai departe acest concept de semn, U. Eco arată că o corelaţie cuprinsă într-o funcţie concretă de semn nu este definitivă, deoarece acelaşi functiv poate intra în relaţie cu elemente diferite şi de fapt formează cu fiecare un functiv diferit, deci poate funcţiona ca elementul constitutiv al diferitelor funcţii-semn. De aceea, elementul mai important este *codul*, acea regulă care stabileşte corelaţia dintre un plan al expresiei şi un plan al conţinutului, şi pe valabilitatea căruia se bazează funcţia-semn. Substanţa unui semn concret – substanţa conţinutului şi substanţa expresiei ce umple forma conţinutului şi cea a expresiei – provine din continuumul material al lumii, exterioară semnelor, pe care cele două functive ale semnului îl divizează în unităţi discrete. Această materialitate devine substanţă pentru diferitele forme prin aceea că aceste forme, pe baza unei reguli determinate – a unui cod –, se leagă într-o funcţie-semn.

[79] „În cazul fiecărei stări raţiunea inundă materia dată, şi o trezeşte la viaţă" – scrie Saussure, şi atrage atenţia asupra faptului că majoritatea filosofilor care se ocupă de limbă nu cunosc acest lucru, „deşi din punct de vedere filosofic aceasta este mai important decât orice" (SAUSSURE 122).

Conform concepţiei lui Eco, codul este aspectul formal al planului conţinutului şi al planului expresiei, care stabileşte corelaţia între un element abstract al sistemului conţinutului şi cel al sistemului expresiei. În felul acesta, codul funcţionează ca o regulă generală, care stabileşte tipuri generale ale ocurenţelor concrete, adică ale acelor entităţi care se realizează în procesele de comunicare şi care în mod obişnuit se numesc semne. Noile unităţi discrete care se desprind din continuumul material se organizează ca semne concrete potrivit tipului general (vezi ECO 68).

Din concepţia semiotică a lui Eco rezultă două consecinţe importante. Pe de-o parte, Eco susţine la rândul său ideea anterioară, potrivit căreia lumea semnelor, limbajul, este o formaţiune culturală, iar cultura se formează şi funcţionează în această lume. „Substanţa" culturii constituie regula care, legând elemente non-culturale, le transformă în manifestări culturale. Pe de altă parte, Eco încearcă să depăşească limitele structuraliste ale semioticii în direcţia dinamismului promovat de teoria comunicării. El concepe lumea materială din afara culturii ca pe un asemenea continuum din care formaţiunile semniforme ce alcătuiesc cultura se desprind treptat şi în care ele recad. Procesul de formare a semnului şi a culturii poate fi conceput astfel ca un proces continuu, iar cultura reprezintă un asemenea continuum care se organizează în lumea utilizării efective a limbajului, în cea a comunicării. Forma concretă de realizare a funcţiei de semn, ca şi corespondentă între semnificant şi semnificat, între expresie şi conţinut, este de fapt acel mesaj care în procesul de comunicare ajunge de la emiţător la receptor. Dacă traducem această concepţie asupra semnului în limbajul teoriei comunicării, atunci ajungem la rezultatul că „sursa" nu este altceva decât continuumul planului conţinutului; „canalul" este continuumul planului expresiei; „semnalul" este ocurenţa concretă a functivului expresiei; „mesajul" este o entitate cu două feţe, adică ocurenţa unei funcţii-semn, sau ceea ce Saussure denumea „semnul" (vezi ECO 73). Prin urmare, comunicarea apare ca mediul real de formare al conţinuturilor culturale. Conţinuturile de sens care se formează astfel nu se pot concepe ca entităţi statice, ci ca unităţi dinamice care se formează într-un mediu lingvistic determinat şi sunt în permanenţă expuse efectului formator al factorilor comunicaţionali.

Din acest punct de vedere, limbajul nu mai apare ca o entitate abstractă, existentă în sine, care descrie lumea din exteriorul său, ci ca un domeniu al activităţii umane, creatoare de lume. Oricare manifestare creatoare-formatoare umană este în esenţă o manifestare lingvistică, acest lucru fiind adevărat şi invers: oricare manifestare lingvistică a omului în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

esenţă este manifestare creatoare de lume. Modul de existenţă al lumii destinate omului – al lumii culturii – este limbajul. Cultura umană ca surplus ontic este un novum ontologic şi atât în detaliile sale, cât şi în totalitatea sa ia naştere şi supravieţuieşte în mediul limbajului. Totodată, din concepţiile lui Saussure, Hjelmslev şi Eco reiese că în folosirea sa reală limbajul apare sub forma textelor concrete scrise şi vorbite.

Din punct de vedere semiotic *textul* poate fi conceput ca semn lingvistic, ca un asemenea *super-semn,* care se construieşte din relaţiile complexe ale semnelor lingvistice mai simple. El cuprinde multitudinea codurilor şi a subcodurilor, care funcţionează ca reguli de combinare ale semnelor lingvistice (vezi PLETT 40–41). Lotman evidenţiază trei caracteristici fundamentale ale textului: a) *expresivitatea*, potrivit căreia textul se construieşte din semne determinate şi ca atare poate fi bine delimitat de structurile exterioare, de non-texte; b) *delimitarea*, ceea ce se referă la faptul că un text concret este întotdeauna delimitat din exterior, are început şi sfârşit, deci poate fi diferenţiat uşor de alte texte; c) *structuralitatea*, adică organizarea interioară caracterizează textul (vezi LOTMAN 1973a, 56–59). Textul sub aspect sintactic formează un sistem de semne, a cărui substanţă reală nu constituie semnele, ci relaţiile dintre semne. Textul este o structură ierarhizată, care se împarte în diferite niveluri de organizare şi în subtexte, iar relaţiile consolidate dinlăuntrul şi dintre niveluri împrumută textului un caracter invariant. Totodată „funcţionalitatea socială" a textului produce diferite variante de text (vezi LOTMAN 1973a, 59).

Stabilitatea relativă a textului dinlăuntrul limitelor sale structurale poate fi extinsă şi asupra relaţiei dintre textele existente într-o epocă dată în cultură, care este de asemenea determinată de reguli invariante. Acest mod de abordare face posibil ca un anume grup al textelor să fie privit ca un singur text (vezi LOTMAN 1973a, 60). Prin aceasta se pot cerceta nu doar textele ce iau naştere şi funcţionează într-o cultură dată, ci şi totalitatea culturii respective poate fi concepută şi cercetată ca text.

Asemenea altor semne, nici textul nu formează doar o unitate sintactică, ci mai ales în raport cu o cultură dată îşi reliefează şi dimensiunile sale semantice şi pragmatice. Textul creat şi introdus în procesul comunicării la un anumit nivel al unei culturi anume reprezintă o asemenea „personalitate semiotică", care se extinde simultan în toate cele trei direcţii: sintactică, semantică, pragmatică (vezi LOTMAN 1989, 10). În procesul modelării lingvistice a experienţei umane se produc întotdeauna texte. De fapt orice limbaj trăieşte în şi prin texte, de aceea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

textul poate fi considerat ca unitate efectivă de producere şi de transmitere a conţinuturilor semantice. O reprezentantă de seamă a semioticii textului, J. Kristeva, a subliniat de multe ori caracterul productiv al textului. Conform părerii ei în domeniul relaţiilor dintre texte şi în cadrul relaţiilor dinlăuntrul textelor se pune accentul nu atât pe schimbul de sensuri, cât mai degrabă pe producerea sensului (vezi KRISTEVA 1980, 252).

Productivitatea semantică ce se manifestă în domeniul textului pune în prim plan problema relaţiei dintre text şi limbaj. Conform lui Lotman aceasta poate avea două moduri de abordare. Ori considerăm că limbajul premerge textului, (şi atunci textul se bazează pe limbaj,) este forma concretă de organizare a acestuia, sau considerăm textul ca fiind primordial faţă de limbaj şi în acest caz limbajul nu are alt mod de existenţă, decât în şi prin texte. Potrivit primei presupuneri „limbajul este un asemenea sistem închis, care dă naştere multitudinii deschise, continuu reproduse, infinite a textelor", în al doilea caz „limbajul este o formaţiune delimitată, închisă în sine, finită" care „are o structură interioară specială" (vezi LOTMAN 1994c, 58–59). Concepţia Kristevei se alătură de asemenea acestei ultime prezumţii, deoarece conform ei textul se defineşte ca un aparat trans-lingvistic, care se află într-o dublă relaţie cu limbajul: a) raportul său cu limba în care se situează este *redistribute* (destructiv-constructiv), deci el este abordabil mai degrabă cu ajutorul categoriilor logice şi matematice, decât cu ajutorul celor pur lingvistice; b) este o permutare de texte, o *inter-textualitate:* în spaţiul unui text mai multe enunţuri luate din alte texte se încrucişează şi se neutralizează (vezi KRISTEVA 1980, 252). Intertextualitatea capătă deci valabilitate ca o interacţiune producătoare de sens în cadrul textului.

Conceptului de text astfel înţeles îi aparţine în mod necesar ca o condiţie *codificarea.* Codul însă nu este o condiţie exterioară oarecare, ci un sistem imanent de reguli ce se creează înlăuntrul textului şi aparţine doar textului dat, dezvoltând din interiorul acestuia *caracterul de lume* al textului respectiv. Astfel fiecare text re-creează limba în felul său caracteristic, creează o limbă proprie, vorbeşte în limba sa proprie.

Conform lui Lotman, în sistemul culturii textele îndeplinesc două funcţii fundamentale: „transmiterea adecvată a sensurilor, precum şi crearea sensurilor noi" (LOTMAN 1994c, 60). Prima funcţie este îndeplinită cel mai bine de textele care sunt perfect explicite, deci codurile vorbitorului şi ascultătorului în ele coincid. A doua funcţie înseamnă că textul este capabil să antreneze sensurile elementelor lingvistice într-un joc producător de noi sensuri. Acest lucru este posibil deoarece structura

textului „este formată din sistemul diferitelor planuri semiotice” şi „glisarea uneia într-alta, a formelor de organizare, structural diferite, oferă textului posibilităţi mai largi privind producerea de sens decât cele de care dispune orice limbă în sine”. De fapt, textul nu este „un recipient pasiv, care depozitează conţinuturi aşezate în el din exterior, ci este un oarecare generator”. Textul devine factorul activ al sistemului de funcţionare al culturii, prin aceea că formează un spaţiu semiotic „în care limbile se află în corelaţie, interferează şi prezintă o autoorganizare ierarhică” (vezi LOTMAN 1994c, 63–64).

Prin traducerea lumii în texte şi dezvoltarea caracterului de lume al textelor devine posibilă modelarea culturală a experienţei umane. Experienţa umană transformată în conţinutul semantic al textelor dobândeşte pe de-o parte o formă, pe de altă parte devine informaţie fixată într-un mod dat, adică amintire. „Numai lucrurile traduse într-un sistem oarecare al semnelor pot deveni proprietatea memoriei” – scrie Lotman (LOTMAN 1973b, 276). Astfel fiecare cultură transformă prin intermediul textelor sale procesul continuu al experienţei umane în istorie structurată şi modelează istoria conform legităţilor sale imanente. Adică prin textele sale, fiecare cultură reprezintă o asemenea organizare a lumii, mai exact a experienţelor umane, pe care o formează conform organizării sale lăuntrice şi prin care se exprimă ea însăşi, esenţialitatea sa proprie. Cu alte cuvinte, orice cultură poate fi concepută ca un punct de vedere specific ce se deschide asupra realităţii umane, precum şi pentru cei care trăiesc înlăuntrul ei, ca o organizare a faptelor şi a conexiunilor realităţii conform acestui punct de vedere.

Acest mod de interpretare a culturii face posibil ca tipurile de cultură să fie descrise ca „limbi specifice” (vezi LOTMAN 1973c, 281). Aceasta înseamnă că fiecare cultură concretă este *paradigmatică* în esenţa sa.[80] Totodată o cultură anume, „construind modelul lumii, construieşte totodată şi propriul său model” – spune Lotman, adică construieşte un metanivel pe care cultura „dă naştere la texte automodelatoare şi inserează în memoria sa concepţia sa proprie” (vezi LOTMAN 1973/c, 281; 1973d, 311). Astfel cultura respectivă devine o cultură unitară, ceea ce nu exclude posibilitatea ca în anumite situaţii să se creeze o relaţie conflictuală între o cultură şi automodelul său. Prin toate acestea Lotman doreşte să

[80] Folosesc expresia de *paradigmă* cu înţelesul de model general. Conform definiţiei lui Lotman modelul social „este divizarea realităţii, ce înconjoară omul, în fapte şi semne, precum şi în relaţii între semne (în relaţii semiotice, de valoare, existenţiale)” (LOTMAN 1973c, 283).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

accentueze concepţia sistemică potrivit căreia cultura este un sistem complex, multifactorial, bazat pe autodirijare, care este capabil să se organizeze pe sine şi să se construiască pe sine pe niveluri din ce în ce mai complexe.

Textul îşi afirmă capacitatea modelatoare de sens şi prin aceea că reorganizează atât relaţia dintre limbaj şi timp, cât şi perspectiva lingvistică ce se deschide asupra procesualităţii experienţei umane şi asupra istoriei. Concepţia lui Lotman şi cea a Kristevei se aseamănă şi pe acest plan. Lotman cercetează două cazuri ale relaţiei textului cu timpul. În primul caz – scrie Lotman – „caracteristica esenţială a textului este extinderea continuă în timpul natural, în al doilea caz textul tinde ori spre caracterul pancronic [...], ori creează un timp propriu, specific intern, a cărui relaţie faţă de timpul natural poate crea diferite efecte semantice" (LOTMAN 1994c, 59). Textul nu se extinde deci doar în timpul exterior, linear, ci deţine un timp propriu, interior, care divizează şi structurează semantic linearitatea timpului fizic şi prin aceasta creează noi elemente de sens. La Kristeva această idee se completează cu faptul că textul „spulberă structura de suprafaţă a limbii" şi împiedică „identificarea cu istoria înţeleasă ca un întreg linear" a limbii ca sistem de designare. Prin aceasta spulberă acel „mecanism conceptual" (concepţia pozitivist-istoricistă a ştiinţelor istorice), care „împrumută linearitate istoriei" şi face posibilă „citirea stratificată a istoriei: într-o asemenea ordine cronologică, care este întreruptă, recursivă, dialectică, care nu poate fi concepută ca unidirecţionată, ci se construieşte din tipurile exerciţiilor dătătoare de sens, a căror serie nu are nici început, nici sfârşit. Astfel se conturează un alt fel de istorie, – scrie în continuare Kristeva – care se situează dedesubtul istoriei lineare: istoria donării de sens structurată recursiv, pentru care funcţia comunicativă a limbii şi ideologia (sociologică, istoricistă sau subiectivistă), ce se ascunde în spatele acesteia, reprezintă doar o latură de suprafaţă (KRISTEVA 1979, 88–89).

Relaţia de acest gen, dătătoare de sens a textului faţă de limbă, faţă de linearitatea timpului şi a istoriei orientează deja atenţia asupra dimensiunii *pragmatice* a textului, asupra relaţiei omului şi a textului. Punctul de vedere pragmatic este legat de funcţionarea textului în cadrul culturii şi în general de relaţia textului cu alte texte. Funcţionarea culturală a textului nu se reduce doar la transmiterea informaţiilor, ci este întotdeauna însoţită de crearea informaţiilor noi. De fapt, posibilitatea creării sensurilor noi în structura imanentă a textului se realizează în contextul pragmatic, adică în cazul textului real şi activ în cultură. Fiecare text în sine se manifestă ca o asemenea „personalitate semiotică

independentă", care deţine o ordine ierarhică originală a codurilor şi a memoriei şi formează în sine o lume semiotică închisă şi structurată. Acest fapt este valabil nu doar în cazul anumitor texte, ci şi în cazul întregii culturi, de vreme ce este privită ca „Textul". Astfel se creează o asemenea structură unică – scrie Lotman – „în care fiecare parte este în acelaşi timp şi întreg şi fiecare întreg funcţionează ca parte în acelaşi timp" (vezi LOTMAN 1989, 9). Această structură de text este deschisă spre o evoluţie din ce în ce mai complicată sub două aspecte: pe de-o parte prin complicarea elementelor interioare şi a codurilor sale, pe de altă parte prin relaţiile din ce în ce mai complexe ce se stabilesc cu alte texte.

Conform lui Lotman dezvoltarea culturală imanentă nu poate fi închipuită fără texte ce pătrund continuu din lumea exterioară. Textul ca „structură creatoare de sens" are nevoie de partener pentru a intra în funcţiune. Acest lucru „în afara" textului – un alt text, cititorul, care este de asemenea un „alt text", contextul cultural – colaborează activ la crearea sensurilor noi. De asemenea, contactul cultural ca activitate de schimb creatoare presupune continuu prezenţa colaboratoare a „celuilalt", a „partenerului". Într-un cuvânt, aşa cum o conştiinţă are nevoie de o altă conştiinţă pentru a intra în funcţiune, „texul are nevoie de text, cultura – de cultură". În interesul său „cultura cheamă la viaţă din propria sa putere pe »celălalt«, conştiinţa »străină« ce codifică altfel lumea" (vezi LOTMAN 1994c, 67; 1989, 11).

Deci textul şi cultura creează şi formează partenerul, pe celălalt; textele şi culturile se produc şi se modelează reciproc. Din introducerea unui text exterior în lumea imanentă a unui text dat rezultă transformarea textului exterior, creând prin aceasta un mesaj nou. De asemenea, când în procesul comunicării, un text intră în corelaţie cu o conştiinţă receptoare diferită de el (de fapt cu un alt text), o dată cu producerea noilor sensuri se transformă şi structura imanentă a textului. Transformarea-preschimbarea este deci reciprocă. Pe când textele ce intră în contact unele cu altele ca personalităţi semiotice se formează reciproc, se reorganizează întreaga situaţie semiotică, se transformă întreaga cultură. Astfel va deveni posibilă nu doar adaptarea mesajelor exterioare şi fixarea lor în memoria culturală ci şi autodezvoltarea – într-un anumit sens neprognosticabilă – a culturii.

Relaţia reciprocă dintre text şi cultură ascunde o problemă cu două aspecte. Pe de-o parte, autodefinirea culturală, circumscrierea identităţii culturale se produce întotdeauna în raport cu celălalt, deci se manifestă totodată şi ca procesul construirii *celuilalt.* Această corelaţie poartă în sine şi posibilitatea anulării reciproce a unuia de către celălalt. „Conştiinţa

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dinamică – scrie Lotman – are nevoie de celălalt care, negându-se pe sine, încetează a fi 'celălalt' în aşa măsură, încât subiectul cultural – creând noi texte în procesul confruntării cu 'celălalt' – încetează a fi el însuşi" (LOTMAN 1989, 12). Totodată însă în crearea *celuilalt*-ului se exprimă natura adânc *dialogală* a textului. Dialogul dintre texte şi culturi se manifestă ca o modalitate eficientă de susţinere a interacţiunii, care totodată se bazează pe păstrarea şi întărirea reciprocă a identităţii. Pentru susţinerea acestei idei, Lotman foloseşte un concept de dialog diferit de cel obişnuit, oarecum modificat şi bine elaborat din punct de vedere al conţinutului. Dialogul este în esenţă un proces de creare a unui mesaj nou, în care partenerii nu doar acceptă reciproc textul celuilalt, ci se şi confruntă cu textul celuilalt ca şi cu purtătorul unei raţiuni străine, ce trebuie tradus în limbajul propriu. În procesul dialogului se poate surprinde modul în care textele se formează reciproc şi modul în care în confruntarea diferitelor limbaje conţinutul inteligibil se îmbogăţeşte cu noi elemente de sens, sau se sărăceşte prin aceea că pierde din conţinutul sau nuanţa sa de sens.[81]

Posibilitatea dialogului ridică şi o altă problemă: problema *traducerii* reciproce a textelor şi a culturilor. De fapt transmiterea unui mesaj de la emiţător la receptor nu este altceva decât traducere, adică transpunerea din limba emiţătorului în cea a receptorului. Traducerea deci, exprimată printr-un termen semiotic-comunicaţional, este o transcodificare sub două aspecte: transcodificare dintr-un limbaj într-un alt limbaj, precum şi de la o personalitate la alta. În cazul traducerii dintr-un limbaj în altul este necesară o echivalenţă condiţionată între cele două sisteme lingvistice, adică emiţătorul şi receptorul trebuie să găsească o „limbă comună". Textele şi culturile sunt asemenea personalităţi semiotice, care nu pot fi traduse mecanic una în alta. Acest fenomen are două cauze, una se află în natura textului, alta în cea a comunicării.

Privind situaţia unui text ca „personalitate semiotică" într-un context cultural dat, nu este vorba doar de faptul că textul respectiv nu este

[81] Lotman subliniază ideea că acolo unde se întâmplă transmitere pasivă de informaţie, sau de receptare a unei ordin, chiar dacă aceasta funcţionează în două direcţii, nu putem vorbi de dialog. Dialogul este de fapt un comportament activ, formator de noi sensuri. „Dialogul conţine din partea receptorului informaţiei momentul rezistenţei semiotice, deoarece receptorul trăieşte confruntarea dintre limba comunicării şi limbile păstrate de propria sa memorie. Receptorul joacă un rol activ în dialog: el manifestă rezistenţă faţă de text, percepe presiunea acestuia, şi aceasta activează capacitatea sa creatoare de text, datorită căreia şi el trimite un text emiţătorului, care devenind destinatarul informaţiei noi se comportă în mod analog" (LOTMAN 1994b, 54).

un text, ci mai degrabă el este o multitudine a textelor şi a codurilor organizate într-o individualitate irepetabilă. Este vorba şi de faptul că fiecare text este multiplu codificat. Deci un text nu este *un* text nici în sensul că nu are o realitate definitiv fixată, deoarece eul său viu, aflat în permanentă deplasare şi transformare în funcţie de modificarea contextului cât şi a raporturilor de forţă interioare, îşi arată întotdeauna o altă faţă şi o altă formă. Textul viu, activ, care tocmai apare, este un exemplar dat al semnului-text, şi fiecare nouă apariţie a textului reprezintă un nou exemplar de semn. Astfel mesajul, ce formează conţinutul semantic al textului, câştigă în procesul comunicării noi şi noi sensuri în relaţie cu apariţiile textului dat. Cu alte cuvinte: textul empiric concret care apare într-o situaţie comunicativă în realitate este un text *interpretat*, deoarece fiecare transmitere de sens, remitere de sens este în esenţă interpretare. Textul dat transmite acelaşi sens în funcţie de situaţie şi de context, ca un alt şi alt înţeles, adică poartă în sine posibilitatea şi conflictul interpretării. Lotman subliniază ideea că „conflictul interpretării" „apare deja între limbajele ce se realizează în text", deoarece textul integrează în sine diferite planuri şj straturi lingvistice, deci în funcţie de situaţia de interpretare el „vorbeşte" în (ca) altă şi altă limbă (vezi LOTMAN 1989, 10). Totodată în cazurile concrete ale comunicării nu avem de-a face niciodată cu un sens dat şi stabilit definitiv din capul locului, ci cu un continuum de sens în permanentă formare, care se realizează pentru emiţător şi receptor ca o unitate discretă de înţeles. Din acest punct de vedere întrebarea devine inevitabilă: cum este posibilă înţelegerea în procesul comunicării?

Cealaltă cauză se află în natura comunicării. În comunicare emiţătorul şi receptorul se opun ca două subiecte culturale diferite, deoarece între ele apar mai multe sau mai puţine diferenţe spaţiale, temporale, conceptuale, lingvistice etc. Folosind cuvintele lui Plett, între ele există o asemenea „diferenţă comunicativă" care face imposibilă transmiterea mecanică de sens. Conform concepţiei lui Plett, pentru ca o traducere să se realizeze în general şi comunicarea să se înfăptuiască, cele două subiecte culturale trebuie să deţină un potenţial comun de presupoziţii, şi, desigur, cu cât presupoziţiile lor se află mai aproape unele de altele, cu atât va deveni mai reuşită şi mai eficientă traducerea şi comunicarea, iar cu cât se află mai îndepărtate unele de altele, cu atât va deveni mai mică şansa comunicării eficiente şi a traducerii reuşite. Plett subliniază şi faptul că mărirea intervalului istoric dintre emiţător şi receptor poate modifica stocul comun de presupoziţii, (vezi PLETT 95–

[Erdélyi Magyar Adatbank]

96).[82] În fiecare asemenea situaţie traducerea se realizează în esenţă ca *interpretare*. În anumite situaţii de traducere se produce o gamă largă a interpretărilor, care cuprinde numeroase variante de text, diferite unele de altele, dar privite de asemenea ca traducere a textului original. Fiecare poartă în sine semnele personalităţii acelei culturi în contextul căreia a luat naştere. Aici este deja evident că, atunci când traducerea se face de la personalitate la personalitate, de la cultură la cultură, este vorba de fapt despre crearea unui text nou.

Întrebările şi problemele ce apar din acest punct de vedere dirijează deja discuţia spre un plan hermeneutic.

2.3.3. Interpretare şi comprehensiune

Exigenţa de universalitate a concepţiei hermeneutice se bazează pe presupunerea că toate acele conţinuturi semantice care se realizează în manifestările concrete ale culturii umane, respectiv în întreaga cultură, constituie o *corelaţie de sensuri* aflată în permanentă formare şi reorganizare în procesul comprehensiunii. De aceea abordările din punct de vedere hermeneutic ale problematicii culturii se construiesc în jurul conceptului *comprehensiunii* (înţelegerii). Conceptul hermeneutic de comprehensiune se poate defini în funcţie de concepţiile hermeneutice fundamentale. Totodată în cadrul acestora se pot defini şi direcţiile principale ale comprehensiunii: înţelegerea celuilalt om, a textelor, a evenimentului din trecut, adică – generalizând – înţelegerea a oricărui existent ca a unui „lucru în sine”.

Concepţia hermeneutică a fost lărgită de către Schleiermacher pe la începutul secolului trecut la o concepţie universală, care poate pune bazele unei teorii şi unei metodologii generale a interpretării şi a înţelegerii. Peste o sută de ani Dilthey descoperă în aceasta contururile unei metodologii generale noi, posibilitatea întemeierii metodologice a ştiinţelor spiritului. Amândoi sunt preocupaţi de problema că faţă de modelele explicativ-interpretative ale ştiinţelor naturii, clădite pe criteriile generalităţii, non-istoricităţii şi ale logicităţii bazate pe cultul iluminist al raţiunii, cum poate fi înţeles individualul, istoricul, trăirea, adică toate acele forme şi conţinuturi în care viaţa umană se realizează şi se exprimă în unicitatea şi diversitatea sa irepetabilă. Conform concepţiei lor corelaţiile de sensuri ale

[82] În legătură cu aceasta Lotman subliniază că pentru culturile aflate în acelaşi stadiu de „evoluţie” este mai uşoară transcenderea prăpastiei aflate între codurile lor şi găsirea unei „limbi comune”, decât în cazul în care textul receptat provine din culturi aflate în diferite stadii de „evoluţie” (vezi LOTMAN 1983, 11).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

vieţii alcătuiesc cultura, care se revelează în procesul comprehensiunii.

Schleiermacher, prin faptul că nu concepe înţelegerea ca pe o operaţiune raţională simplă executată prin utilizarea mecanică a regulilor, ci ca pe o participare liberă în procesul creator, deci ca „artă", o transformă în elementul vital al culturii. Prin aceasta dezvăluie acele dimensiuni noi, psihologic-istorice ale hermeneuticii, de-a lungul cărora se dezvoltă teoriile ulterioare ale înţelegerii. În acest punct se leagă Dilthey de tradiţia schleiermacheriană.

Concepţia lui Dilthey se bazează pe recunoaşterea unei probleme epistemologice fundamentale: cum poate deveni experienţa individului experienţă, iar experienţa istorică în ce mod poate deveni ştiinţă? (vezi GADAMER 1984, 164). Cu alte cuvinte, Dilthey şi-a dat seama că, pentru punerea bazelor metodologice ale cunoaşterii prin ştiinţele spirituale, este nevoie de o nouă critică, de „critica raţiunii istorice". Prima dată el a considerat psihologia, pe urmă hermeneutica, ca fiind baza acestei critici.[83]

Pentru Dilthey această recunoaştere a problemei se corelează cu strădania orientată spre separarea ontologică a realităţii umane, ca a unei sfere existenţiale autonome, de domeniul naturii, şi totodată de determinarea specificului ontic al acesteia.

Pentru realizarea înţelegerii e necesar ca procesul senzorial extern să fie raportat la întâmplări psihice umane interioare. Fenomenele lumii exterioare şi evenimentele ei, precum şi persoanele aflate în afara ei sunt date pentru individ ca realitate trăită. Individul este condus de legile raţiunii doar în cunoaşterea naturii, viaţa i se revelează în realitatea sa. El poate experimenta viaţa altora asemenea propriei sale vieţi. Conceptele de *exterior* şi *interior* nu semnalează aici o opoziţie dihotomică, ci acea relaţie imanentă a înţelegerii care există între conţinuturile interioare ale vieţii şi fenomenele exterioare care le produc pe acestea. Esenţa cotiturii hermeneutice a lui Dilthey constă tocmai în aceea că asigură un fundament comprehensiunii „în viaţa însăşi" (vezi RIEDEL 74). Pornind de la aceasta se conturează domeniul de extindere al spiritului şi conţinutul său interior. Spiritul se realizează în măsura în care „experimentăm stări umane, în măsura în care asemenea stări se exprimă în manifestări de viaţă, şi în măsura în care le înţelegem pe acestea" (DILTHEY 1974b, 508).

Pentru Dilthey acest mod de abordare ascunde în sine o problemă epistemologică fundamentală: cum se va produce din experienţa trăită în

[83] Conform interpretării lui R. Palmer, Dilthey a considerat hermeneutica, înţeleasă ca ştiinţă fundamentală, ca fiind de o însemnătate decisivă în punerea bazelor tuturor ştiinţelor spiritului, a privit-o ca baza metodologică a acestora (vezi PALMER 1987a, 109).

mod nemijlocit cunoştinţă cu valoare generală. În prima perioadă a gândirii sale, aflate sub semnul psihologismului, Dilthey a explicat aceasta prin faptul că starea interioară a indivizilor cuprinde pretutindeni şi întotdeauna structuri psihice identice. Doar mai târziu, la Dilthey cel în vârstă, se produce acea revelaţie decisivă potrivit căreia viaţa nu este doar realitate psihică, iar această întorsătură antipsihologistă va conduce de fapt la teoria hermeneutică a comprehensiunii. Motorul acestei cotituri este întrebarea: dacă se pot înţelege doar fapte psihice, în spatele cărora presupunem o viaţă sufletească asemănătoare cu a noastră, ce garanţie avem că din înţelegerea noastră rezultă realmente o cunoştinţă obiectivă, şi nu va fi doar proiectarea propriei noastre vieţi sufleteşti asupra manifestărilor vieţii străine? Viaţa trăită în starea sa nemijlocită, vie, ca o serie de fapte psihice individuale, este doar o realitate psihică nereflectată, înţelegerea nu se orientează asupra acestei nemijlociri, ci asupra acelor cuvinte, gesturi, opere de artă, într-un cuvânt asupra *faptelor spirituale*, în care conţinuturile interioare ale vieţii *se exprimă* într-o formă obiectivă. Individul primeşte gata din capul locului aceste fapte spirituale în marile creaţii ale spiritului uman, şi în primul rând în cadrul limbajului. Dilthey subliniază că formele mai înalte ale înţelegerii – trăirea, post-crearea, experimentare ulterioară – deschid un imperiu vast al acelor posibilităţi, care nu se găsesc în realitatea directă a vieţii. Înţelegerea se bazează pe genialitate personală, dar devine o oarecare tehnică în viaţa individului, şi pentru aceasta este necesar ca să-i stea la dispoziţie manifestări existenţiale fixate şi exprimate în limbă şi în creaţiile spirituale (DILTHEY 1990, 83–86). Înţelegerea se bazează pe relaţia dintre expresie şi trăirea exprimată în ea. Înţelegerea este de fapt înţelegerea expresiei. În expresie este însă prezent în sine cel exprimat, şi îl vom înţelege doar atunci când înţelegem expresia (vezi GADAMER 1984, 166). Viaţa astfel va fi pentru individ în acelaşi timp, dar în sens diferit, o realitate trăită şi înţeleasă. Viaţa este text, care se organizează în unităţi inteligibile, în structuri inteligente. De asemenea, înţelegerea celuilalt, a lui Tu, este de fapt înţelegerea unui text. Viaţa nu trebuie doar trăită ca o realitate psihică, ci trebuie înţeleasă în realitatea sa proprie – în acest fapt vede Dilthey cel în vârstă posibilitatea ştiinţelor spiritului.

Conform lui Dilthey corelaţia dintre viaţă-expresie-înţelegere cuprinde în sine atât manifestările de viaţă individuale cât şi cele comunitare. Înţelegerea orientată spre sine a individului depăşeşte atât limitele înguste ale trăirii din prezent, cât şi cele ale autocunoaşterii introspective. În înţelegere trăirea prezentă îşi găseşte sensul său real prin

intermediul memoriei, prin transmiterea trecutului, în contextul istoriei vieţii individuale, în totalitatea acesteia. De asemenea, autocunoaşterea introspectivă devine autocunoaştere reală doar prin acţiuni, prin manifestări existenţiale orientate spre exterior, doar prin intermediul cunoaşterii influenţelor acestora asupra altora. Omul „doar prin calea ocolită a înţelegerii va învăţa să se cunoască pe sine" (DILTHEY 1974/b, 508).

Totodată, fiecare individ este „punctul de intersecţie" al corelaţiilor ce duc dincolo de el. Aceste sisteme de corelaţii sunt asemenea „subiecte cu natură ideală", în care se acumulează o cantitate de cunoştinţe despre realitate, se exprimă criteriile de evaluări, se realizează scopuri, se stabilesc corelaţiile lumii spirituale (vezi DILTHEY 1974/b, 517). Înţelegerea presupune în dublu sens stabilirea relaţiilor dintre indivizi, a apariţiei subiectelor supra-individuale: pe baza relaţiilor sociale se formează *comunităţi*, iar relaţiile spirituale dau naştere *sistemelor culturii*. Totodată înţelegerea constituie şi condiţia înfiinţării acestora, deoarece în ea se realizează şi relaţia interdependenţei. „Înţelegerea reciprocă – scrie Dilthey – ne asigură despre comunitatea existentă între indivizi" (DILTHEY 1974b, 527).

Comunitatea se bazează deci pe reciprocitatea înţelegerii, dar este totodată şi mediul care face posibil procesul înţelegerii. Conform părerii lui Dilthey, comunitatea este de fapt comuniunea de sensuri a indivizilor, comuniunea unităţilor de viaţă, a limbii şi a gândirii, şi nu o oarecare trăire nemijlocită în generalitate. Posibilitatea şi trăirea comuniunii se bazează pe experienţa primară a identităţii cu ceilalţi, a unicităţii naturii umane. Ca atare comuniunea de sens se înfiinţează şi se susţine prin transmiterea sistemelor culturii, şi invers, sistemele culturii sunt susţinute de comunitatea umană formată în procesul înţelegerii reciproce. În concepţia lui Dilthey crearea culturii şi formarea comunităţii se presupun reciproc.

O altă consecinţă a cotiturii antipsihologistice a lui Dilthey se prezintă în interpretarea lumii şi a conştiinţei istorice. În măsura în care viaţa se structurează sub formă de text, unităţile de viaţă succesive, momentele existenţiale se organizează într-un tot unitar, într-o conexiune istorică cuprinzătoare, care se sustrage deja din sfera de influenţă a experienţei individuale sau a celei de post-creare. Lumea istorică, ca lume formată de spiritul uman, nu se reduce la totalitatea experienţelor de viaţă individuale, ci este un sistem de conexiuni, care nu fusese trăit totalmente de către nici un individ, deoarece indivizii participă la ea doar printr-o parte a fiinţei lor. În legătură cu aceasta apare următoarea problemă:

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fiecare experienţă individuală are conţinut istoric, deoarece omul este fiinţă istorică şi trăieşte realităţi istorice, dar cum poate oare deveni experienţa individului experienţă istorică? Cu alte cuvinte, cum se pot cunoaşte şi înţelege şi asemenea conexiuni, care nu fuseseră trăite de nimeni, deoarece prin extinderea şi prin sensul lor depăşesc sfera de posibilităţi ale vieţii individuale (vezi GADAMER 1984, 166).

Acolo unde Dilthey folosea mai devreme expresia de „viaţă" în legătură cu istoria, acum vorbeşte despre *spirit*, despre spiritul obiectiv luat în sens hegelian. Toate acele forme de expresie – limba, moravurile, sistemul juridic etc. –, în care individul se ridică deasupra propriei sale particularităţi şi în care viaţa dobândeşte o expresie istorică, sunt formaţiunile spiritului obiectiv. În sensurile purtate de acestea adevărurile vieţii se exprimă indirect, în mod reflectat. Conştiinţa istorică înţelege istoric aceste adevăruri. Ea însăşi se află în mijlocul tradiţiei, se integrează în conexiunile istorice. Ca atare, în principiu este incapabilă să dezvăluie adevăruri cu valoare obiectivă. Dar prin faptul că este capabilă să se raporteze la tradiţie, depăşind cadrele restrânse ale reflecţiei orientate spre propriile relaţii existenţiale, se poate ridica deasupra sinelui şi devine capabilă de cunoaşterea istorică obiectivă. Desigur, Dilthey prevede clar că aceasta va fi un alt tip de obiectivitate, diferită de normele ştiinţelor naturii.

Şi în cazul istoriei Dilthey porneşte de la acea prezumţie a tradiţiei hermeneutice romantice, potrivit căreia obiectul înţelegerii este textul ce trebuie descifrat şi înţeles în sensul său. În istorie de asemenea totul poate fi înţeles, deoarece şi istoria este în esenţă *text*. Istoria, ca de altfel şi viaţa, are un anumit înţeles. Istoria, la urma urmei, nu înseamnă altceva decât extinderea înţelegerii lui Tu, ea nu este decât înţelegerea celuilalt (vezi RICOEUR 1995c, 148). Aşa cum interpretatorul devine simultan cu autorul, şi conştiinţa istorică percepe spiritul din trecut ca prezent, străinul ca şi cunoscut. Astfel întâlnirea conştiinţei istorice cu istoria ca text înseamnă totodată şi întâlnirea cu sine. Folosind cuvintele lui Gadamer: conştiinţa istorică se înţelege pe sine din propria sa istorie, ea fiind „o formă a cunoaşterii de sine" (vezi GADAMER 1984, 172, 176). În acest context, pentru Dilthey hermeneutica este mai mult decât fundamentul metodologic universal al ştiinţelor spiritului. Ea este totodată şi mediul universal al conştiinţei istorice, prin care devine accesibil singurul mod de cunoaştere al adevărului: „că înţelege expresii şi viaţă în aceste expresii" (GADAMER 1984, 176).

Din succesiunea de idei diltheyiană legată de concepţia hermeneutică asupra culturii rezultă câteva consecinţe importante.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

1. Cultura, totalitatea lumii spirituale, este acel mediu în care individul şi comunitatea nu se opun unul altuia, ci se întâlnesc în procesul înţelegerii. Pentru individ, înţelegerea de sine şi înţelegerea celuilalt individ este posibilă în aceeaşi măsură, pe baza trăirii şi a recunoaşterii experienţelor. Cel care înţelege şi cel înţeles fac parte din aceeaşi comuniune de sensuri, comuniunea fiind mediul mijlocitor al înţelegerii. Dilthey produce aici un progres esenţial şi în domeniul conceperii conceptuale a comunităţii. Comunitatea nu este doar multitudinea indivizilor umani, ci este o comunitate existenţială, vitală, o sferă a asemănărilor din viaţă, care cuprinde şi pătrunde totalitatea manifestărilor – a ideilor, a faptelor, a eforturilor de înţelegere – individuale. Această comunitate ce se realizează în interiorul conţinuturilor existenţiale profunde împrumută culturii un caracter paradigmatic. Cultura unei comunităţi umane se manifestă în „identităţi" evidente, inconfundabile de mentalitate, de atitudine, de comportament. Comunitatea formează substanţa culturii, tot aşa cum sistemul de relaţii al culturii acţionează ca forţă formatoare de comunitate. Una dintre principalele dezvăluiri ale lui Dilthey se exprimă tocmai în faptul că subiectul formator al vieţii istoriei nu este individul conceput ca unitate vitală, psihofizică, ci o realitate social-istorică mult mai cuprinzătoare: o generaţie, o naţiune, neamul omenesc însuşi. În acest sens comunitatea generaţională a indivizilor formează o asemenea comuniune de sensuri, care poate fi privită ca o unitate istorico-culturală fundamentată în sine şi ireductibilă la alte elemente constitutive: ca subiectul fiinţării istorice.

2. Relaţia hermeneutică a individului cu comunitatea aşază relaţia dintre parte şi întreg într-o lumină diferită de cea tradiţională. Întregul nu este doar simpla sumă a părţilor constitutive, ci este realizarea acelui conţinut care este comun indivizilor şi îi înrudeşte pe aceştia. Înţelegerea progresivă revelează întregul în parte (în individual), iar în acest proces de înţelegere şi individualul se împlineşte în perspectiva întregului. Astfel partea şi întregul nu sunt două entităţi substanţial diferite, ci mai degrabă două viziuni diferite, ce se aplică în cadrul aceluiaşi proces de înţelegere, două modalităţi de abordare condiţionate în mod reciproc. Ceea ce este individual, parţial, – în mod indirect – devine inteligibil în totalitatea sa din punctul de vedere al întregului, şi invers, fiecare asemenea act de înţelegere al individualului facilitează progresul individualului spre înţelegerea întregului.

3. Faptul înţelegerii obiectivărilor vieţii conţine pretutindeni relaţia hermeneutică a exteriorului cu interiorul, care este similară cu relaţia

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dintre parte şi întreg. În acest context aceste expresii denotă nu atât situaţii ontice, sau stări existenţiale diferendabile ontic, ci mai degrabă puncte de vedere diferite orientate asupra fiinţării umane, în a căror perspectivă reciproc complementară se dezvăluie totalitatea vieţii.

4. Astfel înţelegerea şi cultura se condiţionează reciproc. În procesul înţelegerii se dezvăluie ceea ce este obiectivarea vieţii, adică ceea ce este creaţia spiritului. „Doar ce a fost creat de spirit, acela va fi înţeles" – scrie Dilthey (DILTHEY 1974b, 537). Această lume plină de sensuri este lumea culturii, al cărei specific ontic şi a cărei diferenţă de existenţa naturală constă tocmai în faptul că modul său fundamental de fiinţare este comprehensiunea. Această lume se naşte din efortul creator al omului în care omul îşi experimentează înţelegerea sinelui, cum de altfel acest experiment va conduce la rezultat – la înţelegere – doar acolo unde mediul culturii este dat.

După reforma epistemologică a lui Dilthey, Heidegger este cel care a realizat o cotitură ontologică în gândirea hermeneutică, şi prin aceasta a depsihologizat definitiv conceptul înţelegerii. În acest context, hermeneutica nu mai este ştiinţa regulilor interpretării de text, sau metodologia ştiinţelor spiritului, ci devine expresia fenomenologică a fiinţării umane înseşi (vezi PALMER 1987a, 110). În concepţia lui Heidegger înţelegerea şi interpretarea (explicitarea) apar ca modurile existenţiale fundamentale ale vieţii umane, prin aceea că fiinţarea umană însăşi este concepută ca, înţelegere" şi ca „proiectare" asupra propriilor posibilităţi. Prin aceasta, începând cu Heidegger, „comprehensiunea" nu va fi doar una dintre multele raportări posibile ale gândirii umane, ci ea devine *orientarea fundamentală* a *Dasein*-ului (vezi GADAMER 1990, 19). Cu alte cuvinte„înţelegerea" în acest context nu mai este o activitate legată de revelarea a ceva, ci ea devine structura existenţială lui „a-fi-în-lume" (vezi RICOEUR 1990, 19). Acest fapt este exprimat prin definiţia înţelegerii dată de Heidegger, potrivit căreia „înţelegerea este, în plan ontologic-existenţial, Fiinţa autenticei putinţe-de-a-fi a *Dasein*-ului însuşi, şi asta într-un asemenea chip încât această Fiinţă îşi revelează din sine însăşi felul după care ea este deopotrivă cu sine însăşi" (HEIDEGGER 1994, 145). În procesul înţelegerii, *Dasein*-ul este implicat în totalitatea structurii sale existenţiale, ca unitate a proiectării şi a reflectării. *Dasein*-ul, fiinţarea umană este pe de-o parte totalitatea posibilităţilor proiectate în lume, pe de altă parte cea a posibilităţilor reflectate în lume. Acest lucru înseamnă că fiinţa umană este întotdeauna mai mult decât un dat simplu, o fiinţă factică, o simplă „facticitate". Fiinţa umană prin esenţa sa este o Fiinţă ce se extinde în mod necesar şi întotdeauna şi în dimensiunea *posibilităţii:* pe de-o parte pentru

[Erdélyi Magyar Adatbank]

realizarea de sine a sa lumea este dată ca arsenalul posibilităţilor, pe de altă parte ea însăşi se realizează pe sine ca o posibilitate proiectată în lume. Înţelegerea lumii este totodată dezvăluirea posibilităţilor umane, cum de altfel şi înţelegerea de sine a omului este în acelaşi timp descoperirea posibilităţilor ascunse în lume. Astfel, orice act de înţelegere se realizează şi ca *înţelegere de sine*.

Concepţia lui Heidegger despre înţelegere se bazează pe legătura organică dintre Fiinţă şi Timp. În conceperea fiinţării umane timpul se dezvăluie ca orizont al Fiinţei. De aceea problematica înţelegerii şi a înţelegerii de sine umane pune în prim plan problema „istorialităţii" (Geschichtlichkeit, „istoricitatea originară") *Dasein*-ului, ca modul său fundamental de fiinţare. Aceasta înseamnă că noi înşine suntem „istorici", şi în viaţa noastră, în relaţia existenţială dintre proiectare şi reflectare se exprimă apartenenţa în egală măsură la viitor şi la trecut a fiinţării noastre, în înţelegerea umană se revelează în aceeaşi măsură apartenenţa la tradiţie a *Dasein*-ului, cât şi proiectarea sa, potrivit posibilităţilor sale, în viitor. Astfel fiinţarea noastră prin modul înţelegerii este întotdeauna şi fiinţare istorică, deci este şi înţelegerea finitudinii vieţii noastre, adică a acelui fapt că *Dasein*-ul este întotdeauna precedat în fiinţarea sa de ceea ce face posibilă şi totodată limitează fiecare proiectare a sa. Conţinuturile tradiţiei şi posibilităţile viitorului acţionează în mod corelativ în acest proces al înţelegerii. Conform însumării lui Gadamer: *„Dasein*-ul, ce se conturează pe sine pe baza posibilităţilor fiinţării sale întotdeauna »era« deja din capul locului" (GADAMER 1984, 190). Astfel hermeneutica heideggeriană devine totodată şi analitica istoricităţii fiinţării umane.

Fiinţa umană în interpretarea heidegeriană este deci prin esenţa şi prin structura sa de bază Fiinţa ce se raportează la lume şi la sine în lume într-un mod comprehensiv. Acest fapt înseamnă totodată că fiinţarea umană este una ce se desfăşoară în mod necesar şi într-o dimensiune spirituală, o fiinţare ce poartă în sine spiritualitatea ca modul său de a fi, o fiinţare ce realizează şi-şi însuşeşte spiritual propriul său conţinut ontic, calitatea sa umană. În această abordare relaţia dintre fiinţarea umană şi cultură ajunge într-o nouă lumină: cultura este corelată ontologic cu fiinţarea umană. Ea este mediul autentic, privilegiat al fiinţării umane. Nu se leagă doar accesorial de fiinţa umană, nu i se adaugă ca un oarecare „surplus ontic" – aşa cum se putea deduce din teoriile moderne de cultură –, ci se poate defini tocmai ca fiinţare umană ce se creează pe sine şi ajunge la sine în procesul înţelegerii. Principiul creator-susţinător al culturii astfel concepute este: înţelegerea umană.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Pe această bază ontologică heideggeriană devine posibil pentru H.-G. Gadamer să formuleze teoria comprehensiunii şi în general a unei teorii a hermeneuticii considerate de el ca fiind *universală*. Aceasta devine posibilă prin elaborarea unui asemenea concept cuprinzător al experienţei – a teoriei experienţei hermeneutice –, care depăşeşte limitele strâmte ale experienţei cognitive şi, pe lângă dobândirea ştiinţifică a cunoştinţelor cuprinde şi filosofia, artele şi istoria[84] (vezi HUFNAGEL 71). Această încercare al lui Gadamer se bazează pe prezumţia că totalitatea experienţelor noastre referitoare la lume – *experienţa de lume* – constituie de fapt realizarea înţelegerii noastre de sine umane. În această corelaţie înţelegerea nu este numai o manifestare umană pur teoretică, ci o modalitate de fiinţare autentic umană ce cuprinde totalitatea fiinţei umane (vezi HUFNAGEL 81). Această modalitate de abordare tinde să identifice neapărat înţelegerea de sine a omului cu cultura. Aici se conturează o teorie hermeneutică cuprinzătoare a culturii care nu priveşte cultura ca o anexă exterioară în raport cu condiţia umană, ca un accesoriu a acesteia, sau ca o „alcătuială", ci încearcă să conceapă acele corelaţii ontice mai profunde între fiinţarea umană şi cultură, care se formează şi se manifestă în procesul comprehensiunii. Cultura umană în esenţă nu este altceva decât raportarea comprehensivă a omului la sine şi la lume, fiinţarea sa în mod comprehensiv.

Care sunt principalele caracteristici ale *experienţei hermeneutice*? Concepţia gadameriană despre experienţă se bazează pe unitatea indisolubilă a înţelegerii-interpretării-aplicării. Purtătoarea acestei unităţi este *situaţia hermeneutică*. O caracteristică ontică a fiinţării noastre umane este că din capul locului apărem întotdeauna într-o anumită situaţie. Conceptul de situaţie înseamnă în acest caz că fiinţarea noastră în mod comprehensiv este o stare existenţială delimitată, cu care nu ne confruntăm din exterior, într-o relaţie obiectivantă, ci în care ne aflăm, pe care o trăim direct, deci care aparţine inseparabil fiinţării noastre, iar din această cauză nu putem deţine despre ea cunoştinţe pur obiective (vezi GADAMER 1984, 214). Situaţia în înţelegere apare ca *punct de vedere* pe baza căruia lumea se dezvăluie dintr-o anumită perspectivă celui care înţelege. În situaţia hermeneutică nu este vorba despre căutarea şi ocuparea unui loc dat sau de dobândirea unui anumit punct de vedere, ci despre faptul că cel care înţelege nu

[84] „Pentru a evita confuziile falsificatoare – scrie Hufnagel –, teoria sa despre teoreticitatea restrânsă renunţă la titlul de teorie, şi Gadamer preferă să vorbească despre »experienţă«. Experienţa pe care o pun în joc filosofia, arta şi istoria e calificată drept transcendentă ştiinţei" (HUFNAGEL 71).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

îşi alege punctul de vedere după plac, deoarece locul său este dat în prealabil (vezi GADAMER 1984, 232).

Situaţiei îi aparţine organic şi conceptul de *orizont*. Orizontul este cercul ce cuprinde şi circumscrie tot ce se poate vedea dintr-un punct. Orizontul are funcţie dublă: limitează spre interior, se extinde spre infinit în exterior. Din această cauză este greu să diferenţiem hermeneutic orizontul deschis de cel închis, deoarece orice orizont este închis într-un anumit sens, însă într-altul este deschis. Conform lui Gadamer orizontul închis ce înconjoară o cultură este pură abstracţie. Orizontul hermeneutic este un orizont aflat în permanentă mişcare, mai exact într-o permanentă *deplasare*, care în procesul înţelegerii se modifică şi avansează continuu. De fapt, până când punctul de vedere deschide o perspectivă bine-definită asupra apropiatului, orizontul dă puterea de a privi mai departe de apropiat, ceea ce nu înseamnă să facem abstracţie de noi înşine, ci mai degrabă capacitatea de a vedea lucrurile într-un ansamblu mai mare, într-o proporţie mai adecvată (vezi GADAMER 1984, 214, 216). Astfel orizontul ne apropie în acelaşi timp de noi înşine şi de lucruri, de care ne leagă în loc să ne distanţeze.

Atitudinea comprehensivă se manifestă primordial în raportarea *interogativă*. Orizontul situaţiei hermeneutice este în mod primordial orizont de întrebare. Întrebarea înseamnă totodată şi înţelegerea caracterului problematic al lucrului, ceea ce presupune *deschidere* în direcţia lucrului. Deschiderea are structură interogativă: înseamnă suspendarea judecăţilor şi a prejudecăţilor. În esenţa întrebării se ascunde faptul că are sens – „ un înţeles orientat” – deoarece întotdeauna specifică acea direcţie, în care răspunsul poate surveni. Lucrul în sine abordat în orizontul interogării „ni se adresează”, ne întreabă şi, pentru a putea răspunde la provocare, chiar şi noi înşine trebuie să începem interogarea (vezi GADAMER 1984, 212, 254–262). În efortul nostru orientat spre înţelegerea lucrului acesta provoacă în permanenţă şi reinterpretarea noastră. Dacă interogăm un lucru anume, nici noi nu rămânem neatinşi, trebuie să ne asumăm faptul că şi noi ne schimbăm, ne formăm prin acesta, întrebarea aceasta este doar începutul schimbării.

Natura hermeneutică a întrebării orientează atenţia spre faptul că atitudinea comprehensivă nu este în esenţă o raportare unidirecţionată, ci are caracter *dialogal*.[85] Prin acest gen de concepere a înţelegerii Gadamer

[85] Analiza metodologică a dialogului orientează atenţia asupra mai multor aspecte ale caracterului dialogal al înţelegerii. Raportarea comprehensivă se află într-o corelaţie de esenţă cu natura de bază dialogată a gândirii umane, şi astfel cu capacitatea creatoare de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

depăşeşte două limite teoretice şi metodologice importante ale concepţiilor despre înţelegere anterioare. Pe de-o parte nu consideră înţelegerea ca pe o raportare obiectivantă. Nu este vorba despre înţelegerea unui lucru de către cineva, ca despre o relaţie între subiect şi obiect. De aceea, el depăşeşte abordarea epistemologică – aşezată în afara hermeneuticii – care concepe înţelegerea exclusiv ca pe o operaţiune cognitivă, şi o priveşte ca o prelungire a explicaţiei, o oarecare împlinire a acesteia. Pe de altă parte face un important pas înainte şi înlăuntrul hermeneuticii, în direcţia depăşirii concepţiei despre înţelegere a lui Schleiermacher şi Dilthey. În înţeles gadamerian înţelegerea este mai mult decât „aşezarea, situarea". Gadamer transformă conţinutul conceptual schleiermacherian unidirecţionant al integrării – (aşezarea în situaţia şi în starea de spirit a celuilalt, adică orientare spre celălalt, fără ca acest lucru să ne influenţeze într-o oricare măsură) – într-unul cu dublă direcţionare: ne purtăm cu noi şi pe noi înşine când ne apropiem de celălalt, ajungem şi noi sub influenţa celuilalt, când ne „identificăm" cu el, ne transformăm şi noi prin intermediul lui, şi astfel ne ridicăm împreună la o *generalitate mai cuprinzătoare*, care depăşeşte, în aceeaşi măsură, propria noastră particularitate şi pe cea a celuilalt (vezi GADAMER 1984, 216). Privită din acest punct de vedere, înţelegerea este deci o corelaţie interactivă, dar nu în sensul corelaţiei fizice, nu în sensul acceptării pasive a influenţei celuilalt, ci o *acţiune* activă cu dimensiuni *istorice*.

Gadamer subliniază că înţelegerea nu trebuie concepută ca o activitate a subiectivităţii, ci mai degrabă ca o integrare într-o întâmplare, înţelegerea este o acţiune cu şi prin noi, în care participanţii ajută reciproc împlinirea, prosperarea celuilalt (GADAMER 1984, 213, 207, 219). Acest raport presupune receptivitate în faţă felului diferit de a fi al celuilalt, ceea ce nu înseamnă însă excluderea noastră din relaţie, ci – din contră – cuprinde asumarea părerilor noastre anterioare, a prejudecăţilor,[86]

comunitate prin comunicare (vezi MIHAI 33). Totodată în dialog se afirmă două roluri – rolul întrebătorului şi cel al respondentului –, şi fiecare partener are posibilitatea de a le exercita pe amândouă. Dialogul este deci o continuă pendulare între parteneri, între eu şi celălalt, a cărui realitate trebuie s-o conştientizez în mod necesar în momentul asumării strategiei de dialog. „Dialogul converteşte lucruri socotite necritic ca de la sine înţelese, »naturale« în »probleme vii«" (vezi MARGA 125, 127). În abordarea hermeneutică dialogul înseamnă mai mult decât un simplu act comunicativ, el dobândeşte relevanţă ontologică. În raportarea interpretativă se manifestă natura dialogală a fiinţării umane înseşi. Ricoeur observă că partea a treia a lucrării lui Gadamer *Wahrheit und Methode* este o apologie pasionată a caracterului dialogal al fiinţării umane (vezi RICOEUR 1995/b, 92).

[86] În acest context Gadamer reinterpretează, reabilitează conceptul de „prejudecată". Esenţa

ansamblul în care se manifestă şi felul nostru diferit de a fi. În procesul înţelegerii se produce un joc dublu. Înţelegerea începe prin faptul că un lucru ni se adresează. Ceea ce îndeamnă la înţelegere trebuie să se afirme în prealabil în felul său diferit de a fi, deci *lucrul însuşi* trebuie să ni se manifeste în identitatea sa proprie. Pentru aceasta pe de-o parte trebuie să ne suspendăm prejudecăţile, adică trebuie să le interogăm pentru a ne elibera de sub influenţa determinantă a acestora, deschizându-ni-se perspective în care putem sesiza lucrul însuşi. Pe de altă parte însă, pentru a surmonta distanţa ce ne desparte de lucru, trebuie să ne punem în joc prejudecăţile – pe noi înşine în general – deoarece acestea conţin acel bagaj de cunoştinţe prealabile, acele semnificaţii deja formate şi active, care deschid drumul spre înţelegerea lucrului, în acelaşi timp spre înţelegerea noastră de sine. Prin faptul că devenim capabili de înţelegerea unui lucru, facem un nou pas şi spre înţelegerea noastră de sine.

Astfel, la Gadamer se îmbină organic într-un singur proces înţelegerea lucrului însuşi cu înţelegerea de sine, dar fără ca acestea să ajungă vreodată una în locul alteia. În procesul înţelegerii nu se produce vreo identificare, însuşire sau autocedare, ci păstrarea şi îmbogăţirea reciprocă a noastră şi a identităţii lucrului. Acest lucru este posibil prin faptul că, atunci când lucrul ajunge în orizontul nostru, şi noi ajungem în orizontul lucrului. În acest orizont dublu vom fi capabili să privim mai departe de cel apropiat (de noi înşine) şi din perspectiva îndepărtatului vom cuprinde mai bine şi pe cel apropiat. Ne vom privi pe noi înşine şi lucrul dintr-un punct de vedere dublu şi alternativ – interior şi exterior, apropiat şi îndepărtat în jocul cărora mijeşte plenitudinea. În concepţia lui Gadamer înţelegerea potrivit esenţei sale adevărate este o *fuzionare a orizonturilor* (vezi GADAMER 1984, 217).

În înţelegere este întotdeauna prezent momentul *distanţei,* dar nu ca o „distanţare înstrăinătoare", deoarece depărtatul devine totodată şi apropiat (vezi RICOEUR 1995b, 91). Înţelegerea este o permanentă aflare în mişcare creatoare de distanţă şi de legătură între propriu şi străin: o formare de comuniune desfăşurată în jocul diferenţelor. Comuniunea din punct de vedere hermeneutic nu este „comuniunea misterioasă a sufletelor", ci participare la înţelesul comun relevat în înţelegere (vezi GADAMER 1984, 208).

Acest mod de abordare deschide o perspectivă deosebit de

---

reabilitării hermeneutice a prejudecăţilor constă în faptul că Gadamer atribuie un rol important prejudecăţilor în înţelegere, în primul rând în formarea structurii prealabile a înţelegerii, în formularea aşteptărilor faţă de celălalt.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

promiţătoare pentru interpretarea hermeneutică a problemei generaţionale, deoarece face posibilă conceperea comunităţii generaţionale ca participare într-un înţeles comun. Totodată sub raport generaţional pare importantă acea observaţie pe care o face J. Habermas în legătură cu teoria gadameriană a fuzionării orizonturilor. Conform lui, fuzionarea orizonturilor se produce în aceeaşi măsură pe plan vertical, cât şi pe plan orizontal. În primul caz învingem în înţelegere distanţa istorică, pe când în celălalt caz distanţa „lingvogeografică" şi cea „lingvoculturală" (vezi HABERMAS 1994, 217).

Expunerile de până acum referitoare la experienţa heimeneutică au conţinut deja numeroase trimiteri ascunse la structura circulară a înţelegerii, la *cercul hermeneutic*. Cel care se străduieşte să înţeleagă un text mobilizează cunoştinţe anterioare şi anumite aşteptări în legătură cu acesta, deci poate intra doar după înţelegerea prealabilă a textului în orizontul sensului textului (vezi PALMER 1987b, 89). Chiar şi Schleiermacher se ocupă amănunţit cu ideea circularităţii înţelegerii, dar pentru el aceasta apare doar ca problema metodologică a înţelegerii. Este vorba despre regula referitoare la acea relaţie a părţii şi a întregului, conform căreia întregul trebuie înţeles din parte, iar partea din întreg. Cu alte cuvinte anticiparea înţelesului întregului devine înţelegere explicită prin înţelegerea părţilor. Astfel înţelegerea este concepută ca o pendulare permanentă dinspre întreg spre părţi şi dinspre părţi spre întreg, de-a lungul căreia unitatea semnificaţiei înţelese o putem lărgi în cercuri concentrice, iar mişcarea încetează uneori în înţelegerea încheiată (vezi GADAMER 1984, 209).

Potrivit lui Dilthey, în fiecare domeniu al ştiinţelor spiritului înţelegerea descrie o mişcare circulară. Înţelegerea obiectivă şi trăirea subiectivă se presupun reciproc în acest cerc hermeneutic. Adevărurile ştiinţelor spiritului conduc la înţelegerea vieţii, pe de altă parte însă „înţelegerea *precondiţionează* valorificarea adevărurilor ştiinţelor spiritului" (vezi DILTHEY 1974b, 528). De asemenea, înţelegerea individuală este posibilă doar în urma ştiinţei generale cuprinse în aceasta, iar aceste cunoştinţe generale îşi au presupoziţiile în înţelegerea individualului. „Cercul metodologic" devine la Heidegger „momentul de structură ontologic" al înţelegerii, iar rotaţia părţii şi a întregului aici va dobândi înţelesul său real.

Conform concepţiei lui Heidegger înţelegerea are „structură de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

pricepere prealabilă”,[87] ceea ce exprimă acea particularitate a fiinţării umane potrivit căreia ea se apropie cu o aşteptare determinată de acel sens pe care îl realizează sieşi în înţelegerea explicativă. În legătură cu acestea Heidegger ne fereşte de două posibilităţi de a greşi. Pe de-o parte mişcarea circulară nu trebuie interpretată ca un „circulus vitiosus”, deoarece acesta aparţine în înţelegere de „structura raţiunii”. Pe de altă parte interpretarea corectă trebuie să se ferească în previziune de ideile arbitrare şi de manifestarea unor obiceiuri de gândire, în locul acestora trebuie să se străduiască la descifrarea sensului „din lucrurile însele”. Heidegger arată că atât sensul cât şi Fiinţa au o „structură ontologică circulară”.[88]

Pe această idee din urmă clădeşte şi Gadamer conceptul de *cerc hermeneutic*. Potrivit lui Gadamer înţelegerea este acţiune, prin intermediul căreia se afirmă un sens. Aceasta înseamnă pe de-o parte că în înţelegere înţelegem întotdeauna „ceva”, adică „lucrul însuşi” şi nu părerile legate de el. Totodată înţelegerea reprezintă o experienţă reală, deoarece şi existenţa proprie a celui care înţelege este implicată întotdeauna în acţiune. În legătură cu lucrul în înţelegere presupunem întotdeauna un sens imanent, dar totodată ne dirijează şi unele aşteptări de sens transcendente. Înţelegerea reală este interjocul permanent al mişcării interpretantului şi a celui interpretat, mişcare pendulantă între cei doi în timp ce şi orizontul situaţiei hermeneutice este în permanentă deplasare. Aceasta înseamnă că înţelesul realizat în înţelegere – aceasta fiind o „comuniune” care leagă interpretantul şi lucrul interpretat – se află într-un proces permanent de formare-constituire. Cel care înţelege are parte de înţeles, în timp ce îi continuă definirea. Cel care înţelege devine altceva prin intermediul înţelesului, dar şi înţelesul devine altceva prin înţelegere. Astfel înţelegerea nu este o raportare reproductive ci una *creativă*. Înţelegerea este procesul de creare a sensului, care reprezintă esenţa culturii. Înţelegerea este deci, potrivit semnificaţiei sale celei mai adânci, creare de cultură, procesul de formare şi de autoconstituire a culturii.

Semnificaţia înţelegerii în această abordare se poate înrudi cu *jocul*,

---

[87] „Acest cerc – scrie Heidegger – caracteristic înţelegerii nu este un simplu cerc în limitele căruia se mişcă o formă oarecare a cunoaşterii ci el este o expresie a *structurii de anticipaţie* existenţial-impersonală a *Dasien*-ului însuşi” (HEIDEGGER 1994, 153).

[88] „Dar a considera – scrie Heidegger – acest cerc drept cercul vicios şi a căuta căile prin care să poate fi evitat, sau chiar numai a-l »percepe« ca pe o imperfecţiune inevitabilă, toate acestea echivalează cu o neînţelegere fundamentală a înţelegerii” [...] „»Cercul« caracteristic înţelegerii ţine de structura sensului, fenomen care se înrădăcinează în constituţia existenţial-impersonală a *Dasein*-ului, în înţelegerea ce explicitează. Fiinţarea care, ca fapt de a-fi-întru-lume, este preocupată de Fiinţa sa, are o structură ontologică circulară” (HEIDEGGER 1994, 152, 153).

iar sub acest aspect se poate demonstra de asemenea legătura sa de esenţă cu cultura. Acest raport este pus în lumină şi de către analiza antropologică a jocului dată de J. Huizinga. El consideră jocul ca baza culturii, mai mult, susţine că „cultura ia naştere din joc" (vezi HUIZINGA 13, 55). Această esenţă comună a culturii şi a jocului este clarificată şi mai bine de ideea că „în joc există ceva ce se *conjoacă*", ce depăşeşte subzistenţa directă şi dă înţeles vieţii, deoarece fiecare joc *înseamnă* ceva (sublinierea noastră – K. V.) (vezi HUIZINGA 9). Jocul este deci dimensiunea transcendentă a vieţii, în care viaţa îşi depăşeşte propria stare nemijlocită în direcţia sensului şi a semnificaţiei. În joc viaţa se sublimează în cultură (în creatoare şi purtătoare de cultură).

Analizând modul de existenţă a jocului, Gadamer expune că este incorect ca jocul să fie conceput ca un tip de activitate. Subiectul propriu-zis al jocului nu reprezintă subiectivitatea aceluia care, pe lângă alte activităţi ale sale, se şi joacă, ci jocul însuşi. Iar acesta prin esenţa sa – şi ca atare prezintă identitate de esenţă cu procesul înţelegerii – este „o mişcare pendulară", „care nu are un scop anume, unde s-ar putea termina, ci se înnoieşte într-o continuă repetare". Acest fapt are o însemnătate atât de importantă în definirea esenţei jocului, încât faţă de acesta este indiferent cine sau ce face mişcare. Subiectul activ oarecum se integrează şi se dizolvă în proces, mai exact el însuşi se formează în acesta. În acest înţeles jocul este un „proces natural" şi, ca atare, este „pură manifestare" (vezi GADAMER 1984, 89, 90). În jocul înţelegerii cunoaşterea şi valoarea, cunoaşterea şi creaţia, ştiinţa şi arta se manifestă încă într-o unitate nediferenţiată. Ca de altfel în orice joc, natura şi cultura formează o unitate indisolubilă, pe care mai târziu doar spiritul privat de voia sa de joc este capabil să le despartă.

Gadamer descrie trei domenii mari ale realizării comprehensiunii: înţelegerea realizată în relaţia faţă de celălalt om, faţă de texte şi faţă de trecut. Cele trei relaţii cu orientare aparent diferită conţin aceleaşi caracteristici esenţiale. În toate cele trei cazuri trebuie să învingem pe de-o parte distanţa ce ne desparte de celălalt, străinătatea, pe de altă parte trebuie lăsat să se exprime adevărul celuilalt, iar acest lucru este posibil doar dacă, aşezându-ne în situaţia hermeneutică potrivită, descoperim orizontul corect de întrebare pentru acele întrebări, care se ivesc faţă de celălalt, şi ne putem mobiliza în legătură cu el experienţele disponibile. Gadamer respinge critic două cazuri extreme ale raportării comprehensive la celălalt: identificarea cu celălalt prin aşezarea în situaţia lui, şi raportarea aşa-zis obiectivistă la celălalt. În primul caz cel care înţelege

[Erdélyi Magyar Adatbank]

iese din propriul orizont, atunci când se instalează în orizontul celuilalt, şi prin aceasta renunţă la acel punct de vedere exterior, la distanţa din perspectiva căreia înţelesul real al celuilalt se poate dezvălui. Atunci când se identifică cu celălalt, el se proiectează de fapt pe sine în acesta. În al doilea caz, prin raportarea obiectualizantă la alteritatea celuilalt, cel care înţelege se sustrage oarecum din situaţia de înţelegere, adoptă punctul de vedere al celui extern, al observatorului din exterior, şi îl supune pe celălalt propriilor sale măsuri, îl aşază în orizontul său, în loc să-l lase să se afirme în propria sa realitate, în orizontul său propriu. Nici una dintre aceste două extreme nu conduce la înţelegere reală, deoarece în nici unul dintre aceste cazuri nu se realizează întâlnirea şi fuzionarea orizonturilor.

Gadamer menţionează în legătură cu Heidegger că el „derivă structura circulară a înţelegerii în mod fundamental din temporalitatea *Dasein*-ului" (GADAMER 1984, 191). Prin aceasta face trimitere la istoricitatea înţelegerii, la faptul că fiinţarea umană este o acţiune realizată în timp, iar înţelegerea însăşi este dimensiunea acestei acţiuni: un proces infinit ce are loc în timp, deoarece în dialogul purtat cu tradiţia inepuizabilă se produc noi şi noi izvoare ale înţelegerii. Aceasta atrage atenţia asupra unui alt aspect important al înţelegerii. Esenţa conştiinţei istoriei acţiunii constă tocmai în faptul că noul ce ia naştere în procesul înţelegerii este totodată *actualizare*. Fiecare actualizare ce se produce în înţelegere se poate privi pe sine ca o posibilitate istorică a celor înţelese – scrie Gadamer. Aceasta însemnă că înţelegerea atrage tradiţia într-o acţiune reală, în care semnificaţia sa continuă mai departe propria sa determinare. De aceea se poate considera ca inadecvată reducerea sensului unei opere doar la ideile autorului, sau a semnificaţiei unui eveniment istoric doar la intenţiile actorului. Ideea procesului niciodată încheiat al înţelegerii, care înaintează continuu în direcţia împlinirii sensurilor, este susţinută de către Gadamer şi printr-un argument ontologic, care este relevant şi din punctul de vedere al analizei hermeneutice a relaţiilor generaţionale: „De finitudinea istorică a fiinţării noastre se asociază conştiinţa faptului că după noi vin alţii, şi vor înţelege întotdeauna altfel" (GADAMER 1984, 216).

P. Ricoeur subliniază că caracterul universal al experienţei umane şi apartenenţa fiinţării umane la o tradiţie sau tradiţii se realizează prin intermediul semnelor, al textelor, al operelor (vezi RICOEUR 1995b, 92). Acest fapt pune în prim plan problema *interpretării* în legătură cu înţelegerea. Gadamer consideră interpretarea o formă de explicare (explici tare) comprehensivă, şi prin aceasta, diferit de tradiţia

[Erdélyi Magyar Adatbank]

schleiermacheriană–diltheyiană, pune bazele unei unităţi noi, organice a înţelegerii şi a interpretării. El demonstrează că limba interpretatoare şi conceptele nu se leagă de înţelegere din exterior, accesorial, ci alcătuiesc structura interioară a acesteia, deoarece înţelegerea este întotdeauna interpretare, iar interpretarea este forma explicită a înţelegerii. Totodată, deoarece potrivit concepţiei hermeneutice gadameriene înţelegerea are loc în mediul limbajului, momentul interpretării se leagă şi de traducere.

Una din tezele fundamentale ale hermeneuticii gadameriene este ideea unităţii înţelegerii, a interpretării şi a aplicării. Faţă de concepţiile anterioare, care au conceput aplicarea ca act ce urmează interpretarea, o aplicare a sensului gata făcut, momentul-cheie al hermeneuticii, lui Gadamer se află tocmai în aceea că întotdeauna consideră înţelegerea totodată şi ca *aplicare*. În aceasta se găseşte înţelesul mai adânc al ideii potrivit căreia şi înţelegerea este acţiune, mişcare istorică, în care se formează sensul, iar cel care înţelege participă la formarea ei. Miracolul înţelegerii se ascunde tocmai în faptul că nu este nevoie de congenialitate pentru a recunoaşte în tradiţie semnificaţia adevărată, deoarece tocmai prin noi şi datorită participării noastre se formează ca sens şi ca semnificaţie (vezi GADAMER 1984, 220). Această semnificaţie este asemănătoare cunoaşterii morale, pe care nu o putem deţine anticipat, ca pe urmă s-o aplicăm, deoarece se formează în situaţia directă, în care totodată o aplicăm. Aplicarea nu este deci o parte ulterioară şi eventuală a înţelegerii, nici raportarea unui oarecare înţeles dat în prealabil la situaţia particulară. Cel care înţelege nu poate face abstracţie de sine şi de acea situaţie hermeneutică în care se află, şi poate înţelege tradiţia doar raportată la cea căreia îi aparţine şi el însuşi, şi nu se poate rupe de influenţa continuă a tradiţiei. Înţelegerea este acţiune ce se afirmă tocmai în aplicare.

Prin această idee hermeneutica aşază într-o nouă lumină şi problema deschiderii culturilor unele spre altele şi a interacţiunii lor, care are o importanţă deosebită şi în cercetarea relaţiilor generaţionale. Astfel interacţiunea culturilor succesive şi parţial aşezate unele lângă altele nu se poate descrie ca o acţiune empirică oarecare, ci ca o interacţiune a tradiţiei şi a inovaţiei, în care fiecare cultură, în raportarea comprehensivă la alte culturi, formează şi întăreşte propria identitate prin aceea că participă la formarea identităţii altora.

În final se pune întrebarea: care este şi cum este acel mediu în care are loc înţelegerea? Concepţiile hermeneutice dau răspunsuri diferite, dar corelate între ele la această întrebare. Aşa cum depinde de orientarea lor, limbajul, textul sau comunicarea se afirmă ca mediu al înţelegerii.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Gadamer atribuie *limbajului* un rol distins. „Limbajul este acel mediu universal, în care se produce înţelegerea” – scrie Gadamer (GADAMER 1984, 272). În mediul limbajului ne înţelegem cu interlocutorul în legătură cu un lucru; interpretul înţelege prin intermediul limbii lucrul pe care îl comunică textul; tradiţia poate fi partenerul nostru de comunicare deoarece, potrivit esenţei sale, ea însăşi este limbaj. Limbajul este acel mediu universal în care se produce înţelegerea reciprocă a partenerilor şi căderea de acord în legătură cu lucrul. Fiecare dialog presupune un *limbaj comun.* Acesta este un asemenea „mijloc”, la care au parte partenerii: mediul sensului. Limbajul comun ca mijloc nu este doar un oarecare instrument simplu al dialogului. Limbajul comun este în esenţă o *comunitate*, care se realizează în dialog. Înţelegerea ce se produce în dialog nu înseamnă niciodată doar expunerea şi afirmarea propriei noastre poziţii, ci şi transformarea fiinţei noastre. Ea atinge profund şi cuprinzător întreaga noastră fiinţă, deoarece prin ea devenim creatorul şi partenerul unei comunităţi. Fiecare dialog ce conduce la înţelegere creează o nouă comunitate. Aceasta înseamnă totodată că în esenţă fiecare comunitate reală este de natură lingvistică. Creatorii şi purtătorii reali ai sensurilor culturii umane sunt acele comunităţi, care îşi construiesc şi îşi manifestă fiinţa lor în mediul limbajului, şi care se raportează unele la altele sub formă de limbaj. Din punct de vedere heimeneutic şi generaţiile pot fi concepute ca asemenea comunităţi formate în mediul limbajului.

Gadamer subliniază că înţelegerea limbii în sine nu este încă înţelegere reală. Înţelegem limba fiindcă trăim în ea, deoarece limba este activitate existenţială, în acelaşi timp precondiţia şi mediul de realizare al oricărei fiinţe umane posibile. R. Palmer remarcă că orice limbaj cuprinde în sine deja o interpretare a lumii, şi acest fapt se conştientizează mai ales în traducere (vézi PALMER 1987b, 92). Având în vedere că orice înţelegere este lingvistică şi are loc în mediul limbajului, relaţia comunităţilor lingvistice pune în prim plan problema heimeneutică a *traducerii.* Concepţia lui Gadamer depăşeşte şi în acest domeniu concepţiile hermeneutice anterioare, deoarece abordează traducerea nu ca pe o operaţiune exterioară, autonomă, ci o priveşte ca interpretare. Potrivit lui, fiecare traducere este interpretare din capul locului, şi în acest fel este forma de efectuare a înţelegerii. Aceasta însemnă că traducerea nu poate fi o simplă post-creare sau reproducere. În actul traducerii se conştientizează cel mai pregnant limbajul ca mediu al înţelegerii, deoarece în traducere trebuie să se creeze în mod artificial limbajul comun. Translatorul, care este întotdeauna conştient de distanţa necesară a originalului şi a traducerii, dacă doreşte să dea glas lucrului însuşi, trebuie să găsească un

limbaj, care să nu fie numai al lui, ci să corespundă şi originalului. Astfel, traducerea este totodată şi procesul de creare al limbajului comun, iar interpretarea devine deplină în traducere (vezi GADAMER 1984, 269–270).

În această abordare hermeneutică, nu doar traducerea se include în sfera interpretării, ci şi invers: fiecare interpretare este de fapt traducere. Pornind de la aceasta, F. Paepcke creează conceptul „fiinţare-de-traducător", ca o caracteristică a fiinţării noastre temporale, conform căreia starea propriu-zisă a limbajului este dialogitatea, iar fiinţarea în situaţia hermeneutică este de fapt „fiinţare-de-interpret". Înţelegerea în acest context este o asemenea „însuşire-ce-trece-limita", de-a lungul căreia îl contactez pe celălalt în alteritatea sa, şi nu îl traduc doar pe el în limba mea, ci trebuie să mă traduc şi pe mine însumi în limba celuilalt, iar prin aceasta începe o mişcare pendulară între înţelegerea de sine şi înţelegerea celuilalt, în procesul căruia la fiecare pas dobândim un adevăr luat în modalitatea participării, adevăr pe care îl vom depăşi din nou întotdeauna. Conform concepţiei lui Paecke, participarea la traducere este un adevărat „méthexis", adică nu este descompunerea înţelesului în anumite părţi, ci împărţirea acestuia cu celălalt astfel încât fiecare dintre noi dispune de întreg în tot acest timp (vezi PAEPCKE 431–432).[89]

Concepţia gadameriană asupra limbajului poate fi rezumată astfel: tot ceea ce poate fi înţeles devine accesibil pentru interpretare şi pentru înţelegere în şi prin limbă. Viziunea lingvistică este viziune despre lume. În limbă se arată faptul că oamenii au o lume, că fiinţarea umană presupune un univers. Limba şi lumea se află într-o raportare dublă una faţă de cealaltă. Nu este vorba doar de faptul că lumea oamenilor este întotdeauna o lume ce vorbeşte în şi prin limbă, ci şi de acela că fiinţarea propriu-zisă a limbii constă în faptul că în şi prin ea se manifestă lumea[90] (vezi GADAMER 1984, 308–309). Această lume este o fiinţare organizată şi ordonată, extensiunea comprehensibilă şi conceptibilă pe plan raţional a fiinţării umane. „Fiinţa inteligibilă este limbaj" – scrie Gadamer (GADAMER 1984, 329). Cu alte cuvinte: cultura este limbaj.

[89] Distanţa manifestată în traducere este întotdeauna temporală. Un alt specialist al teoriei hermeneutice a traducerii, G. Steiner demonstrează că limbajul şi timpul aparţin unul altuia deosebit de strâns şi se deplasează împreună în aşa fel, încât sensul tocmai realizat nu va deveni niciodată sensul final, deoarece deschide un nou orizont al înţelegerii ce avansează mereu. Săgeata în zbor nu se găseşte niciodată în acelaşi loc (vezi STEINER 41).

[90] „Interpretarea „...este aceea care dă limbii viaţă..." – scrie G. Steiner în legătură cu problema hermeneutică a traducerii (STEINER 52).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

P. Ricoeur abordează aceeaşi problemă dinspre conceptul *textului*. Ricoeur este călăuzit de două aspiraţii. Pe de-o parte încearcă să depăşească aspiraţia hermeneuticii la universalitate, fundamentată în limbaj de Gadamer şi criticată ulterior de către mulţi teoreticieni, pe de altă parte încearcă să realizeze concilierea tradiţiei structuraliste şi a celei fenomenologice. Pentru aceasta i se oferă o posibilitate prin întoarcerea la tradiţia hermeneutică legată de interpretarea şi înţelegerea textelor, desigur, în aşa fel încât integrează tezele şi învăţăturile fundamentale ale hermeneuticii heideggeriene şi gadameriene în hermeneutica textelor. Aceasta se arată cel mai pregnant în faptul că la Ricoeur textul nu mai este obiectul, ci *mediul* înţelegerii, asemenea limbajului la Gadamer.

Cum concepe Ricoeur conceptul de text? Un eveniment nu este doar o ocurenţă, ceva care se întâmplă, ci şi o componentă narativă a unei *istorii*. Evenimentele se organizează în naraţiune într-o povestire, adică într-o unitate inteligentă care cuprinde circumstanţe, obiective, mijloace, consecinţe etc. Verbalizarea atribuie înţeles povestirii, deoarece povestind, explicând, interpretând povestire în sine se dovedeşte a fi un act inteligibil (vezi RICOEUR 1995a, 12). Istoria povestită, verbalizată este text. Ricoeur încearcă să surprindă esenţa textului sub două raporturi. Pe de-o parte textul este *paradigmă*, fiind expresia practicii narative sedimentate. Astfel, fiecare text funcţionează ca factor constitutiv al unei tradiţii, şi este direct implicat în caracterul istoric al schematismului narativ, iar inovaţia în cadrul său poate apărea doar ca o abatere de la acest schematism. Potrivit acestei abordări accentuat structuraliste, nu este posibil un asemenea vid paradigmatic, în care noul ar putea apărea fără nici un precedent, sau fără a fi împotriva tradiţiei existente, (vezi RICOEUR 1995a, 14). Pe de altă parte textul – din perspectiva ştiinţelor spiritului – este *discurs*, adică un asemenea „eveniment lingvistic" care este în relaţie vie cu timpul şi cu istoria. În timp ce limba luată în sine are caracter virtual şi extratemporal, discursul este un eveniment realizat temporal şi în prezent care trimite la locutorul său, şi care se referă totdeauna la o lume pe care pretinde că o descrie, o exprimă sau o reprezintă (vezi RICOEUR 1995b, 95). Această dublă viziune asupra textului determină modul fundamental în care Ricoeur concepe relaţia dintre text şi experienţa umană.

Faţă de caracterul lingvistic nemijlocit gadamerian al experienţei hermeneutice, la Ricoeur se pune în prim plan ideea distanţei, a *distanţării*. Potrivit concepţiei lui Ricoeur, textul este mult mai mult decât un caz particular de comunicare interumană. Textul este paradigma

distanţării în comunicare, iar în această calitate el dezvăluie o trăsătură fundamentală a istoricităţii experienţei umane, anume faptul că aceasta este o comunicare realizată în şi prin distanţă. Povestirea instaurează o distanţă între sine şi experienţa trăită. Între a trăi şi a povesti se deschide o distanţă, oricât de mică. Viaţa este trăită, iar istoria este povestită. Textul ca discurs aduce în limbaj o experienţă trăită, un mod de a locui şi de a fi în lume care îl precede şi care îşi cere rostirea (vezi RICOEUR 1995a, 13, 30; 1995b, 94). Conform concepţiei lui Ricoeur, textul este creator de lume, are o lume proprie, care diferă de lumea limbajului cotidian. În lumea textului realitatea se distanţează de sine prin aceea că povestirea introduce elemente fictive în perceperea realităţii. Elementele confuze ale experienţei sunt organizate şi formate în cadrul povestirii şi sunt aşezate în anumite scheme de raţionalitate, astfel încât ele devin elementele componente ale unei corelaţii de sensuri mai cuprinzătoare. Ficţiunea este rezultatul funcţionării imaginaţiei productive, activităţii creatoare de forme, în care realitatea dobândeşte sens. Astfel, lumea ficţiunii nu este decât lumea textului, o proiecţie a textului ca lume care intră în coliziune specifică cu realitatea pentru a o „reface", fie că o confirmă, fie că o neagă. Realitatea în momentul realizării devine trecut, iar realitatea trecută poate fi prinsă doar indirect, în cadrul discursului, unde se leagă inevitabil de ficţiune. Trecutul manifestat parţial în texte este întotdeauna creaţia imaginaţiei, iar în acest raport istoria este în esenţă interpretare (vezi RICOEUR 1995a, 15–16; 1995b, 106).

Dimensiunea temporală a experienţei umane în domeniul textului se transformă continuu ca jocul complex al elementelor din trecut şi al ficţiunii. Textul, ca de altfel şi acţiunea, transformă continuu realitatea. Nu doar realitatea acţionează asupra textului, prin faptul că constituie conţinutul referenţial al acestuia, ci şi textul acţionează în sens formativ asupra realităţii. Realitatea umană nu se formează niciodată în sine, ci întotdeauna în corelaţie cu textele. De multe ori textele însele devin constitutive concrete de realitate. În lumea textului un lucru anume este real doar în măsura în care este totodată şi fictiv. În această perspectivă, generaţiile ce se ivesc în cultură se întâlnesc nu atât ca unităţi existenţiale reale, cât mai degrabă sub forma textelor create şi legate de ele, iar în oglinda acestor texte fiecare generaţie apare ca o creaţie specifică a interacţiunii dintre realitate şi ficţiune.

Pe baza acestei concepţii, Ricoeur consideră că nu există înţelegere în sine. Orice înţelegere poate avea loc doar prin intermediul semnelor, adică se poate realiza în mediul textului. Ceea ce este sens inteligibil apare

[Erdélyi Magyar Adatbank]

în şi prin text. Tot ceea ce nu se textualizează (rămâne extratextual sau subtextual) nu reprezintă un sens inteligibil. Şi înţelegerea de sine se poate realiza doar în prezenţa textului. Eul nostru este de asemenea creaţia textului ca realitatea exterioară. Metamorfoza realităţii ce are loc în text este însoţită de metamorfoza eului nostru comprehensiv. În lumea textului eul încetează orice fel de dihotomie epistemologică subiect–obiect.

Întrucât textul este mediul înţelegerii, distanţarea constituie condiţia acesteia. Distanţarea prin intermediul textului este totodată şi *apropiere*, o aducere la o apropiere raţională. Apropierea însă, potrivit lui Ricoeur, este contrariul absolut al contemporaneităţii şi congenialităţii. Aceasta este înţelegere prin distanţă şi la distanţă (vezi RICOEUR 1995b, 107).

Orice text este deschis spre înţelegere. În concepţia lui Ricoeur, înţelegerea se produce pe calea interpretării, prin descifrarea semnelor şi simbolurilor textului. Interpretarea cuprinde două operaţii. Pe de-o parte, ea înseamnă o reluare a (fostului) text ca discurs, o reverbalizare a acestuia, ceea ce indică în sine caracterul deschis al textului. Transformarea oricărui text mai vechi în discurs înseamnă totodată şi interpretarea acestuia. Pe de altă parte textului (discursului) în interpretare i se asociază un discurs nou, în care înţelesul textului capătă glas pentru interpretant. De asemenea, interpretarea are orientare dublă. Ea se orientează în acelaşi timp spre eliminarea distanţei culturale dintre text şi interpretant, şi totodată spre „apropierea", „egalizarea", transformarea în „contemporan şi asemănător" a textului, ceea ce înseamnă că face cu adevărat *propriu* ceva care la început era *străin* (vezi RICOEUR 1995c, 125–128). Într-o asemenea raportare interpretativă se conturează şi posibilităţile depăşirii hermeneutice a conflictelor generaţionale.

Teoria acţiunii comunicative a lui J. Habermas reprezintă o deschidere importantă în direcţia abordării hermeneutice a relaţiilor generaţionale. Această concepţie consideră *comunicarea* şi acţiunea umană ca mediu al înţelegerii. Teoria acţiunii comunicative a lui Habermas se bazează în egală măsură pe teoria despre lumea vieţii a sociologiei fenomenologice a lui A. Schütz, pe concepţia despre raţionalitate a lui M. Weber, pe teoria jocurilor de limbaj a lui L. Wittgenstein, şi pe teoria actelor de vorbire, iar el le aduce pe toate acestea în corelaţie cu concepţia hermeneutică asupra comprehensiunii. Habermas, deşi încearcă să limiteze exigenţa de universalitate a hermeneuticii, îşi consideră rezultatele aplicabile în domeniul intersubiectivităţii umane, în practica de stabilire a consensului. Potrivit concepţiei sale înţelegerea hermeneutică devine necesară în cazul rupturilor ce apar în câmpul

[Erdélyi Magyar Adatbank]

intersubiectivităţii, şi serveşte la eliminarea caracterului fragmentat al intersubiectivităţii (vezi HABERMAS 1994, 215).

Habermas consideră că schemele comunicaţionale, regulile practicii de comunicare în adâncime se află într-un permanent proces de transformare. Transformarea sau dezvoltarea acestora devine o sarcină cu care trebuie să se confrunte înţelegerea hermeneutică, doar atunci când tradiţiile se întrerup, sau când se întâlnesc culturile străine. Comunicarea poate să se întrerupă pe două planuri, pe planul vertical, precum şi pe cel orizontal al culturii: adică în verticalitatea tradiţiei proprii, şi în planul orizontal al mediaţiei dintre tradiţiile grupurilor şi culturilor. În aceste cazuri se întrerupe temeiul intersubiectiv al înţelegerii reciproce, şi prin aceasta încetează posibilitatea înţelegerii neforţate şi a recunoaşterii neagresive dintre grupuri şi culturi. Doar înţelegerea hermeneutică poate restabili acea formă a consensului de care depinde reluarea acţiunii comunicative (vezi HABERMAS 1994, 234, 237). Schimburile de generaţii ce se desfăşoară rapid şi dinamic pot cauza asemenea rupturi în cultură, de aceea înţelegerea hermeneutică are un rol important în formarea relaţiilor dintre generaţii.

În descrierea relaţiilor comunicative, Habermas face o distincţie între *discursul* şi *acţiunea comunicativă* propriu-zisă. Acţiunea comunicativă este un proces de comunicare realizat sub forma actelor de vorbire, o interacţiune transmisă simbolic, care funcţionează fără probleme, până când partenerii recunosc reciproc validitatea normelor comunicării şi a manifestărilor comunicative ale fiecăruia (vezi HABERMAS 1983a, 154). Discursul se iveşte atunci când interacţiunea comunicativă se întrerupe, deoarece validitatea opiniilor şi a normelor devine problematică. Discursul cuprinde analize, explicaţii, interpretări, de-a lungul cărora participanţii clarifică regulile, condiţiile, sfera de posibilităţi a înţelegerii motivate raţional, şi stabilesc noile criterii de validitate, pe baza cărora poate porni din nou comunicarea[91] (vezi HABERMAS 1983b, 202–203).

Activitatea comunicativă este delimitată de comunicarea lingvistică şi de tradiţia culturală corelată cu aceasta. În concepţia lui Habermas cele două formează împreună realitatea autonomă a culturii spre deosebire de natură. În mod diferit faţă de concepţia asupra limbajului a lui Gadamer, Habermas face

[91] Este important să amintim că, deşi Ricoeur şi Habermas folosesc în aceeaşi măsură expresia de *discurs*, ei îi atribuie totuşi un înţeles diferit. Ricoeur înţelege prin discurs evenimentul reprezentării lingvistice, acţiunea lingvistică, pe când la Habermas prin discurs se înţelege un anumit metanivel (nivel teoretic, reflexiv) al comunicării, ca o metafuncţie a acesteia, în cadrul căreia se clarifică circumstanţele comunicării însăşi.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

distincţia între limbaj ca mediu al comunicării şi între limbajul *despre care* se poate obţine o înţelegere reciprocă în comunicarea verbală. Conform lui Habermas conceptul tradiţiei culturale şi al culturii aflată în proces de formare temporală poate fi creat doar în măsura în care se conştientizează faptul că opiniile, interpretările şi valorile legate de realitate se schimbă (vezi HABERMAS f.a. 23–24).

Teoria despre acţiune comunicativă a lui Habermas se bazează pe o credinţă fundamentală a raţionalităţii europene moderne. Omul se poate înţelege cu alţi oameni. Omul este capabil să realizeze consensul şi colaborarea raţională. Această raţionalitate nu înseamnă utilizarea unor scheme prefabricate şi extratemporale, ci aplicarea modelelor, care se formează în procesul înţelegerii şi al consensului şi se modifică continuu împreună cu circumstanţele colaborării umane. Concepţia despre raţionalitate a lui Habermas se integrează într-o ipoteză grandioasă: raţionalizarea realizată în cadrul civilizaţiei europene moderne nu se poate identifica cu raţionalitatea teleologică restrânsă a acţiunii eficiente şi orientate spre succes. O altă realizare, la fel de importantă, a civilizaţiei moderne este comunicarea orientată spre consens social, „constituţia" lumii vieţii. Această raţionalitate comunicativă poartă ceea ce, din punctul de vedere al modernităţii, constituie esenţa culturii umane: umanitatea. Natura umanităţii constă în aceea că se străduieşte la realizarea consensului cu alţii, iar „existenţa" sa constă în crearea *comuniunii conştiinţelor*.

***

În încheiere ni se pare importantă formularea unor concluzii cu caracter sumativ:

1. În ciuda expunerilor extinse de-a lungul paginilor anterioare, se poate pune încă întrebarea: are oare hermeneutica filosofică o concepţie anumită despre cultură? Însă în literatura de specialitate hermeneutică este vorba rareori în mod explicit despre problema culturii. De fapt, hermeneutica nu descrie fenomenele culturii din exterior, ci încearcă să înţeleagă şi să descifreze esenţa culturii din interior, din adâncul proceselor ce au loc înlăuntrul culturii. Căci ce este oare cultura sub raport hermeneutic? Arta şi ştiinţa înţelegerii, care au loc nu doar pe planul intelectual pur, ci ca un proces ce cuprinde întreaga fiinţare umană pătrunzând şi în sistemul de relaţii al acesteia.

2. Faţă de concepţia speculativă (aplicată de filosofia culturii) şi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

obiectualizantă (cum sunt concepţiile sociologice-antropologice) asupra culturii, această abordare dezvoltă o concepţie nouă şi de altă natură. În această viziune asupra culturii, accentul se transpune de la polii relaţiei concepute în cadrul dihotomic subiect–obiect asupra *procesului*, iar aceşti poli înseşi se integrează în procesul de înţelegere, şi se formează împreună cu acesta. În această viziune nu doar cultura poate fi interpretată deosebit de eficient în sistemul de referinţă al temporalităţii şi al istoricităţii, ci şi factorii timpului, ai schimbării, ai istoriei se pot integra cu aceeaşi eficacitate în procesul culturii.

3. Această nouă concepţie este expresia şi purtătoarea unei atitudini diferite, a unui comportament diferit faţă de cultură. Această nouă atitudine consideră cultura mult mai intens integrată în viaţa umană, ca modalitate imanentă a fiinţării umane, diferită de concepţiile tradiţionale despre cultură, care au aşezat cultura mai degrabă într-o relaţie transcendentă cu viaţa, ca purtătoare a valorilor şi a normelor asociate la aceasta din exterior.

4. În această concepţie hermeneutică despre cultură se poate depăşi abordarea simplificatoare, în termenii conflictului sau ai rivalizării, a relaţiilor intraculturale. În locul acesteia, concepţia hermeneutică oferă un limbaj adecvat conceperii condiţiilor şi a proceselor înţelegerii, ale consensului şi ale colaborării, care constituie esenţa culturii umane în înţelesul cel mai adevărat al umanităţii. De aceea această viziune şi acest limbaj se dovedesc cele mai potrivite expuneri ale problematicii filosofice a relaţiilor generaţionale şi mult mai actuale decât abordările tradiţionale.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

3. Timp şi cultură

Conceptul de generaţie şi natura relaţiilor generaţionale în cultură atrage problematica fiinţării umane în sistemul de referinţă al timpului. De aceea nu se poate defini acest concept altfel decât pornind de la problema timpului.

Conceptul de timp în cultura europeană nu este nicidecum unul unitar şi explicit. Ar fi mai corect să spunem că există diverse concepte şi concepţii despre timp.

Prima diferenţiere importantă ce are loc în concepţia europeană asupra timpului este semnalată deja de celebra problematizare a lui Sf. Augustin. „Ce este deci timpul? Dacă nu mă întreabă nimeni, atunci o ştiu. Dacă însă trebuie să explic celui care întreabă, atunci nu ştiu” (AUGUSTINUS 358–359). Această problematizare atrage atenţia asupra dualităţii şi misterului timpului.

În cultura europeană *temporalitatea* fiinţării umane şi *experienţa* timpului se presupun reciproc. Cu toţii deţinem o oarecare „cunoaştere” a timpului, adică o experienţă a acestuia. Această experienţă este purtătoarea raportării duble la timp. Pe de-o parte a unei raportări *exterioare*, ce cuprinde şirul operaţiunilor legate de observarea şi măsurarea timpului. Pe de altă parte poate fi mult mai mult pentru noi, ceva ce ne priveşte direct: trăirea *interioară*, *sufletească* a timpului. De aceea pentru omul european timpul înseamnă în acelaşi timp un concept raţional şi o trăire sufletească. În trăirea timpului se manifestă o asemenea „cunoaştere” directă, intuitivă a acestuia, care nu poate fi exprimată conceptual.

Ideea lui Augustin semnalează în mod explicit diferenţa ce apare în viaţa omului european dintre timpul exterior obiectiv şi cel interior subiectiv, dintre conceptul şi trăirea timpului, dintre conceperea raţională şi trăirea sufletească a acestuia. În ambele cazuri timpul este pentru om un dat natural: datul obiectiv al creaţiei, respectiv datul naturii umane (vezi ELIAS 1990, 18). Trebuie să luăm în socoteală această dualitate de fiecare dată, când raportăm la timp discutarea unei probleme. Pentru semnalarea acestei dualităţi Ricoeur foloseşte expresiile: „timpul lumii” (temps du monde) şi „timpul sufletului” (temps du l’âme”) (vezi RICOEUR 1985, 19).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

3.1. Timpul lumii

Conceperea timpului în cultura europeană ca o dimensiune exterioară a existenţei umane, ca o parte a lumii, îşi are rădăcinile în concepţia despre timp a lui Aristotel. Aristotel deduce caracteristicile esenţiale ale timpului din relaţia organică a mişcării, a mărimii şi a timpului. Timpul este măsura mişcării, şi astfel din caracteristicile mişcării se deduc şi caracteristicile timpului. O asemenea caracteristică este *continuitatea*, care poate fi concepută ca divizibilitatea infinită a unei mărimi. Oricare secvenţă a timpului poate fi divizată în *momente*. Continuitatea timpului se poate concepe ca succesivitate a *momentelor*, în care fiecare moment îl urmează pe cel dinaintea lui şi îl precede pe cel din urma sa. În acest sens „anteriorul" şi „posteriorul" temporali sunt analogi cu anteriorul şi posteriorul cuprinşi în mişcare, precum şi în mărime, şi astfel sunt în corelaţie şi cu conceptul de număr şi de numerabilitate.[92] Succesivitatea temporală nu este altceva decât ordinea lui „anterior" şi „posterior", care nu este o relaţie temporală specifică, ci o caracteristică a ordinii obiective a lumii. Ca atare aceasta este primordială faţă de orice trăire sufletească a timpului (vezi RICOEUR 1985, 24). Pe baza faptului că un eveniment A precede un eveniment B, iar un eveniment B urmează un eveniment A, nu putem susţine că evenimentul A a trecut, iar evenimentul B va avea loc în viitor. În înţelesul lui „anterior" şi „posterior" nu este încă cuprins înţelesul trecutului şi al viitorului. Cel dinainte este caracteristic „timpului lumii", sau „timpului mişcării", iar cel din urmă „timpului sufletului". În acest context prezentul nu este altceva decât momentul care formează o trecere între anterior şi posterior.

Aici se conturează un concept despre timp care deduce esenţa timpului din ordinea lumii şi nu se extinde încă asupra caracteristicile structurii temporale a fiinţării umane. Acest timp se compune din multitudinea nenumăratelor momente care există unele faţă de altele anterior sau posterior, dar nu în trecut, în prezent sau în viitor. Insuficienţa fundamentală a acestei concepţii despre timp constă în faptul că este incapabilă să conceptualizeze caracterul procesual al timpului. În loc de aceasta îl concepe ca succesiune a momentelor, asemănător secvenţelor

[92] Aristotel introduce astfel relaţia timpului şi a mişcării: „Când deci percepem clipa de faţă ca unică, şi nu ca anterior, sau posterior în mişcare sau ca acelaşi lucru care ţine de anterior şi de posterior, nu avem impresia că s-a produs timp, pentru că nu s-a produs mişcare. Când însă percepem anteriorul şi posteriorul, atunci zicem că s-a produs timp. Într-adevăr, timpul este: numărul mişcării, după an teii or şi posterior" (ARISTOTEL 219a, 219b).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

filmului, sau ca şirul infinit al punctelor ce constituie linia, care sunt egale şi formează o serie ordonată. Structura timpului, conform acestei concepţii, se bazează pe *linearitate* şi *succesivitate.*

3.1.1. Timpul fizic

Din concepţia aristoteliană asupra timpului se dezvoltă conceptul spaţializat şi cu reprezentări cantitative al timpului, deci conceptul de timp al *ştiinţelor naturii.* În formarea lui un rol important l-a avut fizica newtoniană clasică, care definea timpul ca structura de bază a existenţei, ca pe un continuum ce curge în permanenţă şi pretutindeni cu aceeaşi viteză. *Timpul fizic* este un „timp absolut", caracterizat prin însuşirile uniformităţii şi ale infinităţii (vezi KARÁCSONY 135). Această viziune asupra timpului are în vedere pretenţiile de abstractizare ale cercetărilor din domeniul ştiinţelor naturii, şi caracterizează timpul doar prin indici cantitativi, făcând abstracţie de conţinutul formelor temporale. Totodată această concepţie asupra timpului nu face posibilă delimitarea prezentului, ca o dimensiune temporală determinată. Oricât de mică perioadă am considera ca prezent, totuşi aceasta ar putea fi divizată în perioade mai mici, şi astfel în mod necesar s-ar contracta într-un punct. Prin urmare ar fi imposibil să se surprindă ceea *ce* „este", şi anume conţinutul existenţei. De aceea, această concepţie asupra timpului din punct de vedere metodologic nu este potrivită cercetării evenimentelor ce au loc în prezent Fizica clasică abordează timpul ca o dimensiune abstractă a existenţei universale, şi ca atare îl aşază doar într-un raport *exterior* cu fiinţa umană. Nu spune nimic despre funcţionarea timpului în fiinţarea umană şi nici despre modalitatea fiinţării în timp a fenomenelor umane.

În cadrul fizicii, în direcţia transcenderii conceptului timpului absolut teoria relativităţii a adus o schimbare de concepţie decisivă, potrivit căreia nu există o măsură unitară a timpului valabilă pentru toate sistemele. În fiecare sistem timpul trece potrivit ceasului *propriu* al observatorilor. Pe baza acesteia acea ipoteză, dacă există oare în univers o direcţie clară, întotdeauna constantă a timpului, devine problematică. Conceperea timpului de către teoria relativităţii oferă un model de timp fizic flexibil, care arată multe trăsături analoage cu concepţiile filosofice ale temporalităţii fiinţării umane.

Conceptul despre timp al ştiinţelor naturii se bazează pe *experienţa exterioară* a timpului. Esenţa acesteia este raportarea obiectivantă-cognitivă la timp, care se realizează atât în activităţile cotidiene cât şi în cele ştiinţifice legate de observarea şi măsurarea fenomenelor temporale.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Această experienţă a timpului este descrisă din punct de vedere filosofic cel mai pătrunzător de către Heidegger. Potrivit lui, înainte de toate ne confruntăm empiric cu timpul în fenomenele schimbătoare, deoarece orice schimbare se produce în timp. Deşi se poate spune că evenimentele au loc *în timp*, totuşi ştiinţa contemporană – în primul rând teoria relativităţii – dovedeşte că timpul în sine nu reprezintă nimic. El există doar datorită evenimentelor ce se produc în el. Definirea timpului are caracter de *măsurare* pentru fizician. Ceasul este un sistem fizic care serveşte la măsurarea timpului, cu ajutorul căruia putem dobândi experienţa timpului fizic. Timpul măsurat prin ceas este totalmente omogen. Un punct numit „acum" poate fi fixat facultativ astfel încât din două momente unul este întotdeauna *anterior* iar celălalt este *posterior*. Punctul numit „acum" este *posteriorul* unui anterior, şi *anteriorul* unui posterior. Timpul este deci *scurgere,* ale cărei stadii se află unele cu altele în relaţia anteriorului şi a posteriorului.[93] Fiecare anterior şi posterior poate fi definit dintr-un „acum", care însă este facultativ, nu evidenţiat.[94] Ceasul nu dă cantitatea („cât"'-ul) timpului ce curge în prezent, ci fixează „acum"-ul dintotdeauna (vezi HEIDEGGER 1992, 29–32). Interogându-l pe acest „acum" se poate ajunge de la timpul fizic la o înţelegere mai adâncă, mai esenţială a timpului.

Concepţia fizică asupra timpului înzestrează timpul cu două trăsături fundamentale: *ireversibilitatea* şi *omogenitatea.* Din această viziune asupra timpului se poate descifra schema simplă a temporalităţii: timpul propriu-zis este „prezent"-ul, „acum"-ul, care este totodată şi pentru trecut – pentru cel care nu-mai-este-prezent – şi pentru viitor – pentru cel care încă-nu-este-prezent – unica măsură. Conceptul timpului fizic este important pentru Heidegger, deoarece pătrunde şi în viziunea cotidiană asupra timpului, transformând-o într-una impersonală şi obiectuală. De asemenea şi viziunea cotidiană a timpului se bazează pe

[93] Prin aceasta înţelegem, că întâmplările „se ivesc, se întâmplă şi, străbătând un prezent, se desfăşoară". Acest timp prezent „se explică printr-un proces de scurgere, care trece în permanenţă prin acum", o asemenea succesivitate, care are o direcţie unică şi ireversibilă (vezi HEIDEGGER 1992, 46).

[94] Prin aceasta – scrie Heidegger – timpul se matematizează complet, devenind pe lângă coordonatele spaţiale *x, y, z* o coordonată *t*. Heidegger consideră că această viziune atemporală a timpului păstrează totuşi ceva din esenţa reală a timpului, legat tocmai de ireversibilitatea sa. Aceasta este singura trăsătură a timpului care poate rezista încă matematizării, căci „înainte" şi „după" manifestate în şirul de numere nu sunt modurile temporalităţii, nu sunt neapărat identice cu „anterior" şi cu „posterior" (vezi HEIDEGGER 1992, 47–48).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

experienţa prezentului dintotdeauna, pe cea a lui „acum”. Pe această bază putem spune în limbajul cotidian că întâmplările se desfăşoară *în timp*. Această concepţie asupra timpului prin faptul că adună orice timp în prezent, „alunge din sine” timpul. De aceea Heidegger nu consideră că interpretările despre timp bazate pe conceptul de timp fizic sunt interpretări autentice ale timpului în raport cu fiinţa umană.

3.1.2. Timpul social

O altă latură a problemei relaţiei dintre fiinţarea umană şi timp este relaţia fiinţării umane *colective* faţă de timp. Această problemă este cea a *timpului social.*

Concepţia despre timp al ştiinţelor naturii, o dată cu diferenţierea acestora, se extinde treptat asupra cercetării temporalităţii fenomenelor biologice, pe urmă asupra celor sociale. Mişcările şi funcţiile vieţii organice prezintă schimbări ritmice, ce se produc ca rezultatele factorilor interiori şi exteriori. Conceptul *timpului biologic* se referă la „ceasul interior” al fiinţelor vii, cu care fiinţele se acomodează la fenomenele temporale ale naturii exterioare. Viaţa umană are de asemenea ritmul său biologic interior, care se manifestă în ritmica activităţii şi a odihnei, a stării de veghe şi a somnului, a tinereţii şi a bătrâneţii, a naşterii şi a morţii etc. Sub acest raport, conceptul timpului biologic poate fi corelat cu schimbarea generaţiilor.

Pentru om timpul nu este doar un dat natural, ci şi o instituţie social-culturală – *instituţie de timp*. Fiinţa umană nu creează conceptul timpului din propriile sale puteri, ci se dezvoltă într-un mediu social în care conceptul timpului (ca instrument mental) şi instituţia socială a acestuia (ca şi constrângere socială exterioară pentru individ) s-a înrădăcinat, putându-şi-le însuşi pe ambele pe calea învăţării. În acest proces de învăţare are loc transformarea constrângerii sociale exterioare în modelul interior ce cuprinde întreaga viaţă a individului, într-o conştiinţă individuală a timpului, într-un habitus social, pe care pe urmă îl considerăm ca o caracteristică a naturii noastre umane proprii (vezi ELIAS 1990, 24–25). Acesteia i se adaugă un alt raport social-cultural foarte important al timpului: caracterul de *simbol* al timpului. Timpul arătat de ceas apare ca simbolul unei împletiri de relaţii foarte largi, deoarece înlăuntrul lui se leagă procese individuale, sociale şi naturale. Şi timpul face parte din rândul simbolurilor însuşite, cu ajutorul cărora se realizează contactul şi comunicarea umană (vezi ELIAS 1990, 28–32).

Sociologia şi antropologia iau în considerare toate aceste caracteristici atunci când creează conceptul timpului social. Conceptul sociologic şi antropologic al *timpului social* se clădeşte de asemenea pe modelul timpului fizic.[95] Totodată, pentru crearea conceptului timpului social, a fost necesară separarea constituţiei subiective a timpului analizat filosofic de constituţia obiectivă a timpului ce are loc în procesele reale ale structurilor sociale. Sociologii definesc conceptul timpului social raportându-l în mod raţional la manifestările individuale ale temporalităţii, însă delimitându-l totodată de acestea. Sub acest raport ei accentuează caracterul colectiv al timpului social, precum şi faptul că se află „în afara" conştiinţei individuale – ca de altfel şi timpul fizic – şi exercită o constrângere exterioară asupra individului. Astfel şi timpul social este o manifestare exterioară a temporalităţii fiinţei umane. Totodată, cercetarea timpului social a fost stimulată şi de ideea că manifestările individuale ale temporalităţii poartă asupra lor însemnele determinante ale timpului social. Acest fapt se manifestă mai ales de-a lungul cercetării *imaginii timpului* (a imaginii trecutului sau a imaginii viitorului). Se poate dovedi sociologic că imaginea personală a timpului conţine în acelaşi timp trăsături obiective şi subiective. Imaginea individuală a timpului se încadrează într-un context social şi de aceea natura diferită a imaginilor timpului îşi are rădăcinile nu în individ, ci în contextul social ce o înconjoară.

Problema constituţiei sociale a timpului este legată în prim plan de normaţi vitatea convieţuirii sociale umane realizate prin intermediul diferitelor relaţii, roluri, instituţii, în general în cultură şi este legată de ritmica interioară a proceselor sociale. Fiecare dintre acestea îşi are structura sa specifică de timp, de aceea sociologii consideră mai adecvat să vorbească mai degrabă despre *timpuri* sociale.

Apariţia unor concepţii asupra timpului social şi cultural a transformat cunoaşterea noastră referitoare la raportul timpului faţă de societate şi de cultură într-una foarte variată şi flexibilă. Pe baza acesteia apare deja aproape firesc faptul că înăuntrul unei structuri sociale sau al unui sistem există în paralel mai multe feluri de concepţii şi mai multe moduri de interpretare ale timpului, dintre care o anumită modalitate

[95] Problema timpului a început să-i preocupe pe sociologi doar în ultimele decenii, după ce şi-au dat seama că au nevoie de conceptul corespunzător al timpului sociocultural pentru a interpreta în mod adecvat temporalitatea complicată a schimbărilor sociale. Chiar şi în anii '70–'80 mulţi dintre sociologi considerau că timpul este una din dimensiunile cele mai neglijate ale cercetărilor sociale, conceptul de timp folosit în sociologie este totalmente „preştiinţific", iar sociologii consideră problema timpului secundară, distantă, în cel mai bun caz „filosofică" (vezi BERGMANN 1990, 117–118).

atitudinală sau de interpretare poate fi dominantă. Toate acestea se referă la faptul că conştiinţa timpului, interpretarea timpului se poate defini ca un *comportament* socio-cultural.

Omul nu are un „simţ al timpului" înnăscut – scrie Gurevici –, conceptele lui despre timp şi spaţiu sunt întotdeauna formate de cultura în care trăieşte (vezi GUREVICS 32). De aceea categoriile de timp şi spaţiu ale diferitelor epoci şi culturi istorice diferă fundamental unele de altele. Înlăuntrul culturilor se prezintă diferenţe esenţiale în ceea ce priveşte *direcţia* şi *dinamica* progresului timpului.

Concepţiile asupra timpului social (mai ales concepţiile structuraliste şi funcţionale) leagă timpul de schimbarea şi dinamica sistemului social. Conform reprezentanţilor acestor concepţii, timpul nu este identic cu schimbarea socială în sine, ci poate fi conceput mai degrabă ca ordinea *normativă* şi *simbolică* a mişcării sociale. Unul dintre sociologii contemporani importanţi, N. Luhmann, atrage atenţia asupra necesităţii separării cronologiei, care serveşte ca şi cadru, de schimbările temporale şi sociale (vezi LUHMANN 135). Această abordare se bazează pe conceperea conştiinţei de timp *temporalizate* a modernităţii. Conţinutul acesteia îl vom explicita în legătură cu dimensiunea istorică a timpului, cu timpul istoric.

3.1.3. Concepte de timp

Conceptul timpului natural este corelat cu *măsurarea timpului.* În general poate fi oare măsurat timpul, de vreme ce nu poate fi perceput prin simţurile noastre în sine? *Ceasul* este un instrument ce serveşte la măsurarea timpului. Dar problema este dacă măsurăm într-adevăr timpul prin el? Ceasul are mişcare proprie, o succesiune de schimbări determinate, care serveşte drept cadru de referinţă pentru *alte* schimbări, şi de aceea îl putem folosi ca determinant al duratei, ca instrument de orientare.[96] Două caracteristici ale sale îl fac potrivit acestei utilizări: *periodicitatea,* sau repetarea duratelor de unitate, şi *constanţa,* adică stabilitatea repetării. În principiu orice fenomen natural sau social care dispune de aceste caracteristici poate îndeplini rolul ceasului. De aceea

[96] Ceasurile nu sunt identice cu timpul. Mecanismele de ceas au fost create de om, sunt scurgeri de întâmplări fizice reglementate conform normelor sociale, cu modele de scurgere uniform periodice. Ceasurile fac parte din lumea simbolurilor create de om (vezi ELIAS 1990, 16, 26–27). Prin intermediul ceasului se arată de-a dreptul că timpul pentru om nu este doar un dat natural, ci şi o realitate social-culturală.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

putem vorbi despre vârsta stelelor, sau despre ceasul interior al vieţii umane, respectiv al diferitelor societăţi şi culturi. Ritmul alternării regulate poate fi mai scurt sau mai lung, astfel cursul alternării este mai rapid sau mai lent, de aceea ceasurile „proprii" arată timpuri diferite. Totuşi în toate acestea se manifestă o trăsătură comună, care nu rezultă din natura timpului, ci din esenţa ceasului: timpul pe care îl arată ceasul poate fi experimentat ca alternarea regulată, ritmică a duratelor identice. Cu alte cuvinte, timpul ne apare ca un anumit aranjament, ca o ordine. Reprezentările noastre despre timp nu se leagă deci direct de timp, ci de ceas şi de măsurarea timpului prin ceas. Astfel conceptul timpului natural, al timpului măsurabil prin ceas, nu este reprezentarea conceptuală a unui *ceva* existent obiectiv, ci abstracţia conceptuală a experienţei măsurării timpului. Aceasta se susţine şi prin faptul că un fenomen fizic repetat nu îndeplineşte în sine rolul ceasului, ci dobândeşte caracter de simbol socio-cultural, se integrează în sistemul de comunicare al societăţii şi al culturii. Diferitele unităţi ale divizării timpului, zilele, lunile, anii nu sunt doar cicluri naturale, ci „cronologii sociale raţionale", care servesc drept cadru de referinţă al activităţilor umane (vezi KARÁCSONY 144).

În legătură cu măsurarea timpului se formează acele *concepte de timp* fundamentale, – de asemenea cu conţinut socio-cultural – care servesc la descrierea temporalităţii lumii şi a existenţei umane. Operaţiunea măsurării timpului se bazează pe determinarea duratelor şi pe repetarea continuă a acestora. *Durata* este ţinerea unui proces între două puncte terminus. Coincidenţa celor două puncte terminus, durata fără ţinere, este *clipa.* Conceptul duratei activează o reprezentare a timpului în care are loc simultan începutul şi procesul: timpul ca proces divizat de începuturi. Pe de-o parte timpul curge, adică trece, pe de altă parte această curgere poate fi divizată în perioade încheiate între puncte de început şi de sfârşit, deci este definibil şi structurabil. Astfel procesul temporal poate fi conceput ca unitatea *discontinuităţii* şi a *continuităţii.* Unele perioade – perioade de timp – se aranjează una după alta de-a lungul unui continuum temporal dat. Anumite perioade ale proceselor temporale ale diferitelor sisteme se pot situa unele lângă altele. Astfel se poate conceptualiza *succesivitatea* şi *simultaneitatea.* În sistemul de referinţă al succesivităţii se pot defini „anterior-posterior", „înainte-după", „mai devreme-mai târziu" etc. În referinţa simultaneităţii se poate defini „deodată", precum şi „acum". Putem vorbi despre simultaneitatea diferitelor sisteme atunci, când timpul trece deodată în ele, adică trecerea timpului are ritm identic. Procesele temporale ale unui sistem anume se pot accelera sau încetini faţă de procesele sistemului de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

măsură. Acest lucru înseamnă că lungimea duratelor ce corespund perioadelor de timp ale sistemului de măsură sau ritmul schimbării se scurtează sau se lungesc, iar simultaneitatea va fi schimbată prin anterioritate–posterioritate.

Măsurarea timpului se bazează pe principiul simultaneităţii, pe acela că schimbarea periodică a unuia dintre sisteme – a ceasului de exemplu – este simultană cu schimbarea periodică a celuilalt sistem. Cealaltă stare care este simultană empiric cu starea dată a sistemului de măsură este acel „acum”. Toate „nu acum”-uri (anterior-posterior etc.) exprimă un anume grad de deviere determinat al stării celor două sisteme, în acest sens măsurarea timpului îl aduce în apropiere empirică şi pe cel non-empiric, îl face experimentabil, prin acela că raportează succesivul, anteriorul şi ulteriorul la simultan. Prin aceea că îl aşază pe „nu acum” în cadrul de referinţă al unui sistem perceptibil (ex. un calendar) şi îl corespunde unei perioade a sistemului perceptibil, îl face simultan cu momentul de „acum” al perceperii, deci îl face perceptibil.

Simultaneitatea opreşte trecerea timpului, întâmplările simultane devin eterne în raportarea unora la altele, adică vor deveni întâmplări ce nu trec. În două sisteme simultane raportate unele la altele nu trece timpul, doar sub raportul unui sistem exterior lor. Un anumit element, trecând dintr-un sistem în altul, intră în acelaşi timp. *Eternitatea* nu este altceva decât simultaneitatea tuturor timpurilor, deci şi eternitatea este o categorie de timp, care poate fi definit sub raportul timpului trecător. Eternitatea este starea temporalităţii, un concept ce delimitează temporalitatea fiinţării, dar care îi aparţine, tocmai ca clipa. Între lipsa de durată a clipei şi durata fără început şi fără sfârşit a eternităţii trece timpul divizat în perioade cu durată determinată.

Stării temporalităţii i se poate opune atemporalitatea, starea de existenţă în afara timpului. De la timp, rămânând înlăuntrul temporalităţii, se poate ajunge la eternitate, dar nu se poate ajunge la atemporalitate. Pentru aceasta trebuie să se iasă din timp, timpul trebuie să iasă din sine. Atemporalitatea este starea existenţei ieşite din propria sa temporalitate.

Direcţia procesului temporal, după repetarea sau nu a perioadelor de timp ordonate una după alta, poate fi circulară sau lineară. Mişcării circulare îi este caracteristică *reversibilitatea*, revenirea, iar mişcarea lineară este caracterizată prin *ireversibilitate*, ne-revenirea.

Conceptele de timp pot fi clasificate în două clase: în cea a conceptelor referitoare la structură, precum şi în clasa conceptelor referitoare la experienţă (vezi KARÁCSONY 145). Conceptele referitoare la structură sunt acelea care sunt în legătură cu organizarea structurală a

[Erdélyi Magyar Adatbank]

timpului. În general, conceptele de timp analizate până acum sunt de acest gen. Se pot aminti aici toate acele concepte de timp pe care le obţinem din măsurarea exterioară a timpului, sau pot fi derivate din acestea. Conceptele referitoare la *experienţă* se referă la modurile de trăire a diferitelor unităţi temporale. Acestea sunt conceptele *trecutului-prezentului-viitorului*, care exprimă raportul subiectului trăirii faţă de un anumit şir al întâmplărilor. Aceste concepte se bazează pe măsurarea interioară a timpului, pe acel mod în care sufletul măsoară timpul prin operaţiunile psihice ale amintirii, ale observării, ale aşteptării. Analiza acestora va avea loc în cele ce urmează.

3.2. Timpul sufletului

Augustin concepe timpul din punctul de vedere al subiectului ce măsoară timpul şi acţionează înlăuntrul lui. Potrivit lui timpul este dimensiunea sufletului (distentio animi) şi numai sufletul este capabil la măsurarea timpului. În raport cu sufletul timpul se divizează în unităţile trecutului-prezentului-viitorului. Aceasta diferă fundamental de succesivitatea fizică a clipelor, de anteriorul şi posteriorul aristotelian al acestora. Trecutul, prezentul şi viitorul nu trebuie concepute ca trei perioade de timp succesive, deoarece acestea îşi au realitatea în mod pronunţat în suflet, în corelaţie cu funcţiile sufletului: cu amintirea, cu observarea şi cu aşteptarea. Unitatea de bază a timpului este prezentul, adică „timpul trecând, dar încă ne-trecut”, singura dimensiune reală, în care sufletul percepe efectiv timpul trecător. Sufletul care percepe prezentul trecător îşi aduce aminte de ceea ce a trecut deja şi priveşte cu aşteptare spre ceea ce se va împlini. De aceea ar fi mai corect să denumim cele trei timpuri ca „prezentul despre trecut”, „prezentul despre prezent”, „prezentul despre viitor” (vezi AUGUSTINUS 365).

Aceste idei augustine prefigurează acea problematică filosofică complicată care apare mult mai târziu, la gânditorii secolului al XIX-lea şi al XX-lea. Esenţa acestei probleme o constituie raportul dintre timpul şi fiinţarea umană. Până când ştiinţele naturii din epoca modernă au elaborat un concept de timp abstract şi îndepărtat de conţinuturile existenţiale umane, în curentele filosofice, literare şi artistice ale începutului de secol cercetarea timpului s-a îndreptat spre raportul său cu fiinţa umană. Prin aceasta s-a dezvoltat un alt domeniu extins al cercetării timpului, problema *timpului subiectiv,* problema *trăirii* subiective a timpului. Această problematică se conturează în jurul raportului tensionat dintre timpul

[Erdélyi Magyar Adatbank]

„eului” şi timpul „lumii”, care rezultă din aceea că timpul lumii este caracterizat mai degrabă prin constanţă, omogenitate şi ireversibilitate, iar timpul eului prin schimbare, neomogenitate şi reversibilitate (vezi KARÁCSONY 139).

Din punctul de vedere al înţelegerii relaţiei dintre generaţii este necesar să analizăm două laturi importante ale problemei filosofice a timpului din secolul al XX-lea: relaţia dintre trecut, prezent, viitor, precum şi problema succesivităţii şi a simultaneităţii temporale în fiinţarea umană. Problema se pune astfel: faţă de linearitatea şi spaţialitatea timpului conceput în ştiinţele naturii cum se organizează aceste relaţii în „timpul sufletului”? Pentru a răspunde la această întrebare este necesar să examinăm câteva elemente ale concepţiei asupra timpului la Dilthey, Husserl şi Heidegger.

3.2.1. Durata

Între „viaţă” şi „timp”, Bergson realizează pentru prima oară o legătură profundă, esenţială prin conceptul *duratei*.[97] Potrivit lui Bergson esenţa timpului ca a unei durate curgând necontenit nu se poate percepe din exterior, ci se poate „trăi” doar din interior. Timpul trăit nu are clipe în sensul fizic al cuvântului, deoarece momentele temporale se întrepătrund în continuu, şi nu se descompun în momente de „acum” separate. Memoria este cea care organizează într-o unitate momentele de timp şi datorită acesteia putem percepe sufleteşte timpul ca pe un proces unitar. Timpul curge în noi, dar nu în urma colaborării noastre. Faptul că ceva există în timp pentru noi înseamnă că „durează”, este prezent, deoarece ne amintim de el, iar trăirea pe care o declanşează, va trăi mai departe în sufletul nostru, chiar şi atunci când fenomenul propriu-zis în sine nu mai există.[98] Durata poate fi surprinsă pe calea unei observări de sine specifice, prin intuiţie. În experienţa timpului la Bergson încă nu se separă total raportarea observatoare, şi astfel obiectivantă de trăirea interioară a timpului.

Bergson cunoaşte doar două dimensiuni temporale: prezentul şi trecutul. Trecutul este trecut ce *durează* în prezent, deoarece trăieşte mai departe în memorie. De aceea timpul ca durată reală (ca durata unui

[97] Conceptului spaţializat, măsurabil, construit ştiinţific, cantitativ al timpului, Bergson îi opune ideea timpului trăit, interiorizat constând din durata pură care nu este construită, ci percepută (vezi MARCUS 42–43).

[98] „Durata – scrie Bergson –, în esenţă este continuarea aceluia, ce nu mai este, în acela, ce este” (BERGSON 1923, 60).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

„ceva") ne este dat direct doar în trăire, deci există doar ca fenomen al conştiinţei umane. În concepţia bergsoniană de timp accentul se deplasează de pe succesivitate pe *simultaneitate*. Aici trecutul şi prezentul nu se află într-o relaţie lineară de succesivitate, ca în cazul timpului fizic, deoarece în procesele sufleteşti se întrepătrund, şi astfel, într-un anumit sens, există şi simultan. *Prezentul* însuşi reprezintă simultaneitatea, deoarece din orice clipă a sa devine posibilă observarea nu succesivă, ci simultană a anteriorului şi a posteriorului (vezi BERGSON 1990, 113, 188–189). Timpul bergsonian este „timp creator", deoarece produce noul în fiecare clipă prin aceea că trecutul nu trece, ci trăieşte mai departe în prezent, iar prezentul adaugă ceva nou la trecut. Astfel în fiecare clipă acest timp devine altceva, se reface şi se dovedeşte *eterogen* faţă de omogenitatea timpului fizic.

3.2.2. Trăirea timpului

Dilthey concepe altfel relaţia vieţii şi a timpului decât Bergson. Programul diltheyian – a înţelege viaţa din viaţa în sine – presupune, de asemenea, o nouă concepţie de timp. Dilthey face distincţie între timpul „concret" determinabil, ca o formă concretă a vieţii, şi relaţiile temporale abstracte stabilite de matematică, ce sunt caracteristice concepţiei de timp a ştiinţelor naturii. El consideră temporalitatea ca prima categorie determinantă a vieţii, pe care se clădesc toate celelalte definiţii ale acesteia. Viaţa ce are loc în timp se manifestă ca o „cale a vieţii", în care se realizează relaţiile simultaneităţii, ale succesivităţii, ale distanţei temporale, ale duratei şi ale schimbării.

Acest cadru al relaţiilor temporale nu epuizează *trăirea* timpului. Potrivit lui Dilthey, adevăratul timp îl percepem ca înaintarea necontenită a prezentului, în care cel prezent devine întotdeauna trecut şi cel viitor devine prezent (vezi DILTHEY 1990, 63). Dintre dimensiunile temporale prezent-trecut-viitor doar *prezentul* are existenţă reală. Timpul se umple de realitate doar în prezent. Prezentul este întotdeauna dat şi tot ceea ce este dat este în prezent. Prezentul există continuu, pe când conţinutul lui se schimbă în permanenţă. Deţinem amintiri despre trecut şi reprezentări despre viitor, care sunt date întotdeauna doar pentru cei ce trăiesc în prezent. Pe când în procesul de timp prezent reprezentările referitoare la viitor se transformă în realitate prezentă, realitatea prezentă tocmai dată se şi scufundă în trecut. Prezentul nu este deci niciodată prezent pur. Ceea ce percepem ca prezent „cuprinde întotdeauna şi amintirea aceluia ce era

tocmai prezent", precum şi reprezentarea aceluia ce, foarte probabil, va deveni prezent.

Astfel, trăirea diltheyiană a timpului cuprinde un component dublu: unul *real* şi unul *ideal*. În prezent idealul devine continuu real, iar realul devine ideal. Realitatea prezentului se amestecă cu amintirea trecutului şi cu reprezentarea viitorului. În această relaţie temporală trecutul nu este ceva ce există *înainte* de prezent, iar viitorul nu este ceva ce există *după* prezent. Trecutul şi viitorul sunt părţile vieţii ce se desfăşoară în prezent şi nici uneia dintre ele nu deţine nici un fel de realitate în afara prezentului. Trecutul este acel ce nu mai este, a trecut, viitorul este acela ce nu este încă, încă nu a sosit. Singura lor realitate poate exista doar în prezent, iar aceasta nu este altceva decât realitatea ideatică a memoriei şi a imaginaţiei. Astfel, trecutul şi viitorul apar ca nişte conţinuturi ce umplu prezentul, ca de altfel şi conţinuturile obiective ale prezentului. Dar până când acestea sunt evenimente şi întâmplări reale, celelalte sunt reprezentările ideatice ale evenimentelor şi ale întâmplărilor care au avut loc deja sau ce vor veni, realităţi ideatice ce se amestecă cu conţinuturile obiective ale prezentului.

Omul trăind în realitate se raportează în mod diferit la trecut şi la viitor ca realităţi ideatice. La trecut ne raportăm *pasiv*, deoarece este neschimbabil. Trecutul nu poate fi anulat, sau nu poate fi luat ca ceva ce nu s-a întâmplat. În opoziţie cu aceasta, la viitor ne raportăm *activ*, ca posesorul posibilităţilor ascunse în prezent, deoarece viitorul până la un anumit nivel este nedelimitabil, deci există întotdeauna posibilitatea ca să se întâmple altfel decât ne-am imagina.

Pe când pentru Bergson a fost importantă accentuarea faptului că structura timpului este unitar iar durata nu se poate împărţi în momente, la Dilthey devine importantă accentuarea unităţii timpului şi a conţinutului ce îl umple pe acesta. Prezentul este timp umplut de conţinut, timp împlinit. Părţile acestui timp diferă, pe de-o parte, *calitativ* unele de altele, pe de altă parte, indiferent de conţinutul lor, au *caracter* diferit (vezi DILTHEY 1990, 63). Pentru Dilthey, timpul este unitatea momentelor corelate: ale prezentului, care poartă în sine amintirea referitoare la prezentul tocmai trecut, şi a celuilalt prezent, care este pătruns de aşteptarea aceluia, ce devine prezent în momentul următor. Privirea retrospectivă în trecut sau privirea de perspectivă în viitor formează de asemenea partea organică a prezentului şi determină caracterul timpului ce trece în prezent.

Timpul la Dilthey este un timp specific uman, care trece nu doar în noi, ci şi prin *colaborarea noastră*, deoarece conştiinţa noastră are un rol

activ în fluxul interior al trăirilor. Dilthey subliniază că trecerea timpului în strictul sens al cuvântului nu poate fi trăită. Pentru aceasta ar fi nevoie, ca *atenţia* să oprească procesul şi să-l fixeze pe cel aflat în transformare. În locul procesului trăirile noastre cuprind stări şi transformări, de-a lungul cărora anumite calităţi se transformă în altceva (vezi DILTHEY 1990, 65). În curgerea timpului *trăirea* şi *sensul* legat de aceasta creează unitatea prezentului. Conform lui Dilthey trăirea timpului cuprinde un dublu component şi în sensul că constituie unitatea inseparabilă a vieţii şi a reflectării, trăirea timpului şi reflectarea obiectivantă îndreptată la timp. Pe de o parte, aceasta înseamnă că pentru noi prezentul este procesul timpului viu, pe care – tocmai de aceea – conştiinţa nu este niciodată în stare să-l „surprindă". Pe de altă parte, prezentului, datorită tocmai reflectării pe planul conştiinţei, îi aparţine organic întotdeauna trecutul şi viitorul, ca un conţinut produs în observaţiile legate de timp şi în realizările activităţii umane sub două aspecte: cel de conţinut real, precum şi ca sens legat de acest conţinut.[99]

În raport cu timpul, trăirea are semnificaţie dublă. Pe de-o parte este cea mai mică unitate cu sens al prezenţei, pe de altă parte este unitatea cuprinzătoare a momentelor vieţii, care sunt legate prin sensul lor comun în contextul drumului de viaţă. În trăire realităţii prezentului i se asociază momentele ideatice ale trecutului şi ale viitorului. Potrivit lui Dilthey nu ne percepem niciodată doar aşa cum suntem în realitate, ci şi aşa cum am fost deja, sau vom fi; în timpul surprinderii prezentului de fapt avem de-a face cu trecutul şi cu viitorul.

Potrivit acestuia, în concepţia diltheyiană asupra timpului şi relaţiile succesivităţii şi ale simultaneităţii temporale se reinterpretează, deoarece separarea lor conceptuală rigidă îşi pierde sensul. Succesivitatea se poate concepe doar în sens fizic ca succesivitatea pură a trecutului, prezentului şi a viitorului. Din punctul de vedere al prezentului cu conţinut real aceasta se prezintă ca o simultaneitate relativă. Totodată, simultaneitatea prezentului, trecutului şi a viitorului în sens ontologic nu este o simultaneitate unanimă, deoarece nu se formează numai pe planul ontic al realului. Trecutul şi viitorul conviețuiesc cu prezentul, pe de-o parte, ca acţiune directă ce trăieşte şi acţionează mai departe în sfera

[99] Dilthey subliniază ideea că trecutul se află în dublu raport cu prezentul: pe de-o parte supraviețuiește în prezent în influenţele sale şi acţionează ca o forţă prezentă, pe de altă parte are efect asupra prezentului prin însemnătatea sa, iar această însemnătate dă un asemenea caracter specific al celui evocat, prin care devine o parte a prezentului (vezi DILTHEY 1990, 64).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

prezentului, pe de altă parte, ca însemnătate a conţinuturilor trecutului şi ale viitorului, evocate sau închipuite, ce are, de asemenea, o oarecare influenţă asupra prezentului. Astfel simultaneitatea ce se formează în prezent exprimă, de fapt, apropierea temporală a planurilor ontice reale şi ideatice ale existenţei, interglisarea acestora. Privind din punct de vedere conceptual, în acest context în locul succesivităţii şi simultaneităţii pure, delimitate rigid, putem vorbi doar despre o succesivitate sau simultaneitate parţială-relativă, descifrabilă din structura trăirii timpului.

Deci conform concepţiei diltheyiene, în realitatea unei existenţe temporale concrete se integrează organic şi realitatea perioadei anterioare şi posterioare ei, şi anume sub trei aspecte: a) ca trecut stabilit în activităţile umane, ce supravieţuieşte în prezent ca şi conţinut obiectual, sau ca viitor produs în prezent; b) ca obiect al reflectării conştiente ce formează o parte organică a experienţei timpului, ca şi conţinutul imaginii trecutului sau a viitorului ce se conturează în prezent; c) ca sens al trecutului şi al viitorului – şi ca semnificaţia ce provine din acesta – cu efect asupra prezentului. Astfel, în experienţa reală a timpului, în care se condiţionează în mod reciproc perceperea şi trăirea, relaţiile succesivităţii şi ale simultaneităţii temporale nu se pot separa efectiv unele de altele, deoarece interacţionează ca *non-simultaneităţi simultane,* sau ca *simultaneităţi non-simultane.*

3.2.3. Conştiinţa timpului

Legătura dintre „timpul lumii” şi „timpul sufletului” este abordată de către Husserl din perspectiva conştiinţei. Conform lui Husserl timpul şi conştiinţa aparţin atât de strâns unul altuia, încât pot fi exprimate printr-un singur concept: *conştiinţa temporală* (Zeitbewusstsein). Conştiinţa temporală unifică dubla referire a timpului: timpul perceput (timpul exterior, măsurabil) şi timpul trăit (timpul imanent, interior). De la perceput la trăit, la conştiinţa interioară a timpului se poate ajunge printr-o dublă reducţie, care se realizează la două niveluri ale memoriei – la nivelul memoriei primare, retentive, precum şi la cel al memoriei secundare, evocative.

Conform concepţiei lui Husserl timpul se constituie pe trei nivele ale realităţii corelate între ele: a) ca timpul obiectiv al obiectelor empirice; b) ca unitate temporală imanentă, subiectivă, obiectivată în obiectele de timp; c) ca un proces imanent de conştiinţă, ca un continuum temporal subiectiv interior. Problema centrală a timpului la Husserl este de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

asemenea problema *duratei.* Cum este posibilă durata? Husserl se referă la exemplul sunetului, care este el însuşi un fenomen temporal. Sunetul ce răsună rezonează un timp, pe urmă se stinge, nu este altceva decât succesivitatea lui însuşi, continuarea sinelui. Modul de existenţă a sunetului ce *ţine* este de fapt temporalitatea: sunetul este „obiect temporal" (Zeitobjekt). De asemenea, şi „acum"-ul prezentului punctiform deţine o „intenţionalitate longitudinală": începe la un punct şi ţine pentru o perioadă ca şi continuarea lui însuşi, până când „cade" în trecutul apropiat, pe urmă din ce în ce mai îndepărtat (vezi HUSSERL 1966, 24). Continuitatea duratei este asigurată de intenţionalitatea longitudinală, de-a lungul căreia se păstrează pe sine în *altceva.* Sunetul se stinge, „acum"-ul devine trecut. În ambele cazuri ceva devine altceva, dar în acelaşi timp se şi păstrează. Prin expresia de *intenţionalitate longitudinală* Husserl desemnează succesivitatea serială a „punctelor-de-acum" (Jetzpunkt) sau „perioade" ce formează continuitatea duratei. Succesiunea acestor prezente punctiforme prin funcţionarea *memoriei retentive* se leagă cu continuitatea imanentă a conştiinţei. Astfel impresiile punctiforme exterioare (punctele-de-acum) memoria retentivă le organizează, pe temeiul continuităţii imanente a conştiinţei, în succesiunea ordonată a obiectelor temporale, adică a duratelor pline de conţinut. În *obiectele temporale* forma temporală subiectivă se obiectivează şi se umple cu conţinut senzorial. Unitatea impresiilor senzoriale exterioare şi a memoriei retentive formează cheia actului creator al timpului, al actului creator de trecut şi prezent (vezi HUSSERL 1966, 41).

Memoria retentivă reprezintă o provocare privind logica polară a *sinelui* şi a *celuilalt*, deoarece nu le lasă pe acestea să se contracte în momente punctiforme. Ca temei al acestei provocări serveşte continuitatea imanentă a conştiinţei temporale. Identitatea unui lucru cu sine se extinde de la prezenţa punctiformă la prelungirea în memoria retentivă, deci şi asupra aceluia, ce devine. De la mine până la celălalt conduce un drum temporal, pe care şi celălalt va deveni creatorul identităţii mele. Prin aceasta prezentul se extinde în direcţia celuilalt şi într-un anumit sens îl cuprinde şi pe celălalt. Identitatea ce se formează astfel nu este o identitate logică, ci *identitate temporală*, înlăuntrul căreia se poate diferenţia identitatea de conţinut, precum şi identitatea bazată pe aşezarea temporală. *Identitatea de conţinut* se constituie prin unitatea obiectului temporal, iar *identitatea bazată pe aşezare* este formată prin modul aşezării duratei în continuumul temporal, adică prin „locul temporal" (Zeitstelle) al

[Erdélyi Magyar Adatbank]

acestuia.[100] „Locul temporal”, diferit de locul spaţial, nu este o aşezare punctiformă, fixată, ci o durată determinată, aflată în mişcare într-o succesiune ordonată. Locul în timp al unei impresii prezente este de fapt o modificare continuă de distanţă, o distanţare în direcţia transformării în trecut de acel prezent în care a obţinut un loc în timp.

Prezentul în abordarea husserliană se poate interpreta ca un asemenea punct de origine, din care tot ceea ce se revarsă, îi şi aparţine; este începutul unei continuări. Fiecare punct al duratei este un asemenea punct de origine, izvorul timpului ce se revarsă din el. Memoria retentivă – scrie Husserl – este şi în şinele ei o modificare permanentă, care poartă înlăuntrul său în gradaţii succesive „moştenirea trecutului” (vezi HUSSERL 1966, 29). Memoria retentivă unifică forma lui „acum” cu forma „scurgerii”, care transformă conştiinţa lui „acum” în conştiinţa „fost”-ului. Astfel, prezentului i se va forma un dublu înţeles: poate fi interpretat pe de-o parte ca „punct limită” obţinut prin abstracţie din divizibilitatea infinită a continuumului temporal, pe de altă parte, ca „punctul de origine” al continuităţii realizate prin memoria retentivă. În această abordare husserliană trecutul, de asemenea, poate fi conceput sub două înţelesuri: pe de-o parte, ca o parte în trecere a prezentului ce se dilată în memoria retentivă, deci ca o trecere ce se desfăşoară în prezent, şi ce îi aparţine prezentului, sau ca prezent devenind trecut, pe de altă parte, ca trecut reprodus în *memoria evocativă*, care atrage în prezent ca amintire (în prezentul amintirii) trecutul deja dispărut.

Unitatea memoriei retentive şi a celei evocative constituie acea formă a activităţii conştiinţei, pe care se bazează *timpul obiectiv*, conceput ca succesiune ordonată a unităţilor temporale bine definitabile. Timpul obiectiv este totodată şi timp *obiectivat*, care se produce în urma interacţiunii dintre impresiile senzoriale interiorizate şi continuumul temporal obiectivat. Astfel, timpul obiectiv se clădeşte pe unitatea reală a continuităţii şi a discontinuităţii, deoarece fiecare element independent, separabil al conţinutului, aparţine continuităţii imanente a continuumului temporal. Husserl poate concepe discontinuitatea doar pe baza *continuităţii*, ceea ce este timpul prin esenţa sa cea mai profundă (vezi Ricoeur, 1985, 65).

[100] În acest context expresia „locul temporal”, folosită de către Husserl este un asemenea concept cheie, care denumeşte de asemenea trecerea din subiectiv în obiectiv, realizarea unităţii formei temporale cu conţinutul trăit.

3.2.4. Temporalitatea

Legătura dintre „timpul lumii” şi „timpul sufletului” este abordată de Heidegger dinspre problema Fiinţei. Cele două moduri de abordare ale timpului apar şi la el în separarea analitică şi opunerea timpului fizic-natural interpretat ca „scurgere” şi a timpului autentic interpretat ca „devansare” (Vorlaufen).

Conform lui Heidegger în măsura în care timpul îşi dobândeşte sensul în eternitate, ar trebui să-l înţelegem pornind de la aceasta. Acest lucru însă nu este posibil, deoarece natura de bază a timpului e trecerea, curgerea. Durata e timpul care ţine, dar trece. Acesta devine inteligibil atunci, dacă îl concepem pe „acum” nu ca pe un punct oarecare fixabil prin ceas, ci ca pe un atribut al fiinţei umane, al *Dasein*-ului. De aceea, întrebarea orientată spre „acum” ne orientează atenţia spre natura dasein-ului. Omul fiinţează în timp, dar în aşa fel încât îl poartă în sine pe „acum”-ul dintotdeauna al fiinţei sale: fiinţa sa e însuşi timpul (vezi HEIDEGGER 1992, 27–33).

Întrebarea de esenţă referitoare la timp se poate formula astfel: ce fel de corelaţie este între fiinţarea celui aflat în timp cu temporalitatea propriu-zisă (Zeitlichkeit)? Răspunsul poate fi descifrat din analiza existenţială a *Dasein*-ului, deci din structura temporală a fiinţării umane. Heidegger delimitează trei modus-uri fundamentale ale acestei structuri temporale: temporalitatea, istorialitatea şi intra-temporalitatea (vezi RICOEUR 1985, 95).

De-a lungul analizei fenomenologice a *Dasein*-ului Heidegger subliniază următoarele caracteristici: starea existenţială fundamentală a *Dasein*-ului este starea de a-fi-întru-lume şi a-fi-în-vederea-a-ceva-anume. Starea de a-fi-în-lume înseamnă în acelaşi timp şi a-fî-în-preajma-celuilalt, deci faptul că omul împarte întotdeauna aceeaşi lume cu alţii.[101] Împărţirea lumii cu ceilalţi se realizează în cea mai mare parte în mediul vorbirii. Prin vorbire omul se raportează interpretativ-comprehensiv la lume şi la sine. Deci adevărata natură, fiinţarea autentică a *Dasein*-ului se poate dezvălui numai printr-o investigaţie interpretativ-comprehensivă (vezi HEIDEGGER 1992, 34–36).

[101] „Pe temeiul acestei *comuniuni* a momentului a-fi-întru-lume – scrie Heidegger –, lumea este întotdeauna deja aceea [lume] pe care de fiecare dată o împart cu Ceilalţi. Lumea *Dasein*-ului este *lumea comuniunii*. Fiinţa-întru este *Fiinţa-în-comuniune* cu Ceilalţi. Faptul intramundan de a-fi-în-sine al acestora este *coecsistenţa* (Mitdasein)” (HEIDEGGER 1994, 122).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

În ce constă autenticitatea *Dasein*-ului, sau ce anume constituie posibilitatea ultimă a fiinţării sale? *Dasein*-ul poartă în sine întotdeauna acea posibilitate ca să se unească cu moartea, ca posibilitatea finală a sa însăşi. *Dasein*-ul este pe de-o parte o fiinţare posibilă, adică o fiinţare ce poartă în sine posibilităţi, pe de altă parte îi stă la dispoziţie posibilitatea finală, la realizarea căreia poate ajunge: posibilitatea trecerii. Prin realizarea posibilităţilor sale omul „*devansează*" spre trecere. Trecerea este „cum"-ul autentic-specific al fiinţării umane. Totodată devansarea spre trecere este singurul viitor autentic al omului. În această devansare dasein-ul trăieşte întotdeauna într-o stare-de-viitor (Zukünftigstein), în aşa fel încât de aici se reîntoarce la trecutul şi la prezentul său. Din acesta rezultă două consecinţe importante: *Dasein*-ul nu există pur şi simplu în timp, ci *este timpul însuşi;* fenomenul de bază al timpului este *viitorul* (vezi HEIDEGGER 1992, 37–41).

Potrivit lui Heidegger, problema fundamentală a fiinţării umane cotidiene constă în aceea că atunci când „socoteşte" timpul, măsoară timpul prin ceas, nu se află în mod autentic la timp. Din faţa trecerii omul se refugiază în „acum", „se agaţă de prezent", locuieşte în prezentul dintotdeauna. Lucrurile ce se găsesc în lume şi ceilalţi, cu care conviețuieşte, îi apar de asemenea în „acum". Heidegger demonstrează, faţă de Bergson, Dilthey şi Husserl, că experienţa cotidiană a timpului, potrivit căreia înţelegem timpul ca prezent, se bazează de fapt pe un concept natural de timp, care serveşte drept bază şi pentru timpul fizic, măsurabil.

Conform lui Heidegger, concepţia cotidiană de timp, pe când îl aşază pe om într-un prezent anistoric, scoate fiinţarea umană din timp, acoperă şi ascunde temporalitatea esenţială a *Dasein*-ului. De aceea, nici prezentul ce îi aparţine, nici trecutul şi viitorul nu sunt purtătorii temporalităţii autentice. Timpul cotidianului nu este prezentul autentic, ci timpul impersonal al prezentului dintotdeauna, deoarece în cotidian omul nu există ca „eu sunt", ci ca „omul". De asemenea, viitorul, pe care *Dasein*-ul îl constituie îngrijindu-l în prezentul său, nu este viitorul său autentic, ci acel viitor, pe care prezentul îl formează pe propriul său chip (vezi HEIDEGGER 1992, 44). Aici Heidegger face distincţie clară dintre viitorul constituit în prezent, ca proiecţia prezentului, şi viitorul spre care devansează *Dasein*-ul. De asemenea, el face distincţie între trecutul ce apare în viziunea anistorică a prezentului şi trecutul autentic. Concepţia anistorică a prezentului se proiectează şi asupra trecutului, şi priveşte trecutul ca depozitarul întâmplărilor irevocabil trecute. Trecutul autentic îi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rămâne închis, până când *Dasein*-ul nu devine el însuţi fiinţă istorică. Viaţa umană desfăşurată în orizontul trecerii este întotdeauna şi deja trecut. Dasein-ul doar în viitorul său autentic ajunge la propriul său trecut (HEIDEGGER 1992, 48). Dacă cineva nu are viitor, nu mai are nici trecut. Nu are ce şi când să treacă. Cel ce are viitor, acela are şi trecut, deoarece trecutul este acela care tocmai trece, deci viaţa. „Eu sunt" înseamnă că sunt în trecere. Viitorul meu este această trecere, iar trecutul meu autentic este acela, ce voi fi în viitor. Trecutul autentic nu este o simplă trecere, ci ceva, asupra căruia omul revine din nou şi din nou, ceea ce se integrează organic în viaţa umană aflată în trecere.

Astfel, temporalitatea autentică a *Dasein*-ului este fundamentată în viitor, adică în acea posibilitate finală a omului, că el mereu devansează spre propria trecere. În această devansare „am timp", este timpul meu, iar eu „sunt" atât şi până atunci, cu cât şi până când dispun de el, adică cu mine însumi. Timpul autentic este un real *principium individuationis*, deoarece eu însumi sunt timpul.

Deci la Heidegger – spre deosebire de Bergson, Dilthey, Husserl – timpul nu este o durată revelată intuitiv, nu este o trăire încărcată cu conţinut, nici măcar un fenomen de conştiinţă, ci este fiinţarea umană însăşi potrivit esenţei sale finale, celei mai individuale şi personale.

3.3. Timpul istoric

Problema timpului istoric poate fi abordată pe baza ambelor concepţii asupra timpului analizate anterior. Pe baza „timpului lumii" este posibilă analiza exterioară, a structurii şi a mişcării timpului istoric, pe când „timpul sufletului" oferă o posibilitate pentru analiza proceselor interioare ale timpului istoric integrate în fiinţarea umană. Prima analiză încearcă să descopere cum are loc fiinţarea umană în timp, iar a doua cercetează prezenţa timpului în fiinţarea umană. Prima poate fi definită ca problema *istoricităţii*, iar a doua ca cea a *istorialităţii* (istoricităţii originare). Ambele moduri de abordare conţin puncte de vedere relevante pentru analiza relaţiilor temporale ale generaţiilor.

3.3.1. Fiinţa umană în timp

Această modalitate de abordare dezvăluie aspectul exterior al relaţiei timpului şi a fiinţării umane: timpul formează, oarecum, „cadrul"

[Erdélyi Magyar Adatbank]

procesului fiinţării umane, în care se desfăşoară şi înaintează aceasta. Timpul reprezintă aici o abstracţie aplicabilă ca o categorie autonomă pentru interpretarea caracterului procesual al fiinţării umane. În acest scop viziunea istorică utilizează un concept al timpului care provine din experienţa cotidiană şi din ştiinţele naturii.

Începând cu epoca modernă, timpul în cultura europeană se denaturalizează din ce în ce mai pregnant, adică devine istoric. *Timpul istoric* se delimitează riguros de timpul natural. Până când timpul natural păstrează atât în societate, cât şi în cultură circularitatea sa bazată pe repetarea proceselor naturale, în cazul timpului istoric *linearitatea* este aceea care devine caracteristică. Astfel, în privinţa *direcţiei* timpului, se conturează două modele temporale bine delimitabile din punct de vedere cultural, şi potrivit acesteia două conştiinţe temporale diferite: modelul temporal ciclic şi cel linear.

Societăţile premergătoare modernităţii se caracterizează mai degrabă prin modelul temporal *ciclic*, ce integrează în sine o repetare şi reîntoarcere permanentă. Orientarea temporală se extinde asupra activităţilor desfăşurate în prezent şi, legat de acestea, asupra trecutului imediat şi a viitorului apropiat. Evenimentele ce au loc în trecut şi în prezent sunt concepute de conştiinţa arhaică ca şi când s-ar desfăşura pe un singur plan, în unul şi acelaşi timp. În acest model temporal există doar înainte şi după, dar nu există încă trecut, prezent şi viitor bine delimitabil. înainte şi după nu au încă valoare direcţională determinată, sunt interschimbabili, înlocuibili unul cu celălalt. Timpul este reversibil, se orientează în permanenţă asupra reîntoarcerii la acela ce s-a întâmplat deja. Deşi în prezentul dat se separă trecutul şi viitorul, în privinţa întregului ciclu, totuşi, nu sunt atât de diferite. De fapt ceea ce a fost deja se va întâmpla din nou şi ceea ce va veni a existat deja odată. Ordinea alternantă a existenţei şi a non-existenţei, rotaţia permanentă a acestora umple cu conţinut acest cadru temporal, pe baza căruia istoria poate fi interpretată ca un proces circular, o eternă reîntoarcere. Caracteristicile însumabile ale acestui model temporal ciclic sunt următoarele: lipsa receptivităţii faţă de schimbare, legarea de tradiţie, ordinea şi stabilitatea. Această conştiinţă temporală oferă existenţei umane senzaţia de siguranţă a permanenţei.

Atunci, când în conştiinţa temporală europeană se formează concepţia temporală *lineară*, vectorială, însoţită de recunoaşterea ireversibilităţii, se deschide o posibilitate în procesul istoric pentru o mai exactă delimitare a trecutului, prezentului şi a viitorului. Din tradiţia iudaică, creştinismul a preluat concepţia timpului linear, curgând

[Erdélyi Magyar Adatbank]

necontenit. În centrul acestui model temporal stă omul ca subiect activ, pentru care timpul se împarte în trecut încheiat, precum şi în prezent şi viitor neîncheiat. Prezentul nemărginit, indelimitabil de până atunci pentru om se contractează acum într-un punct ce înaintează pe linia dinspre trecut spre viitor şi care transformă în permanenţă viitorul în trecut. În acest model temporal, omul se confruntă cu experienţa potrivit căreia timpul trece irevocabil, chiar şi atunci când nu se întâmplă nimic, deoarece timpul este ireversibil. Totodată timpul stă la dispoziţia omului într-o anumită cantitate, iar această cantitate de timp se poate şi trebuie economisită, trebuie încărcată cu productivitate pentru ca existenţa umană să dobândească sens. Acest model temporal a asigurat conceperea lumii şi a fiinţării prin categoriile schimbării şi ale dezvoltării.[102]

Prin generalizarea experienţelor legate de linearitatea şi ireversibilitatea timpului pentru omul european s-a produs o reorganizare ontică esenţială în ordinea lumii. Mai înainte conştiinţa arhaică a cuprins lumea simultan în totalitatea sa sincronică şi diacronică, de aceea este considerată „extratemporală". Prin dominaţia modelului temporal şi a conştiinţei temporale lineare în modernitate se împlineşte *temporalizarea* fiinţării umane, şi totodată *temporalizarea* timpului. Parametrii existenţei ajung din extratemporalitate în timp, care devine principiul ordonator al existenţei. Toate acele elemente existenţiale, care până atunci au format împreună o totalitate extratemporală, acum adaptându-se structurilor timpului, devin elementele constitutive ale ordinii orientate după logica lui înainte şi după. Astfel, extratemporalitatea se transformă în succesivitate temporală, iar aceasta la rândul ei produce simultaneităţi specifice şi cu o structură din ce în ce mai complexă. În această structură temporală istoria nu mai este circularitate şi reîntoarcere, ci organizarea sincronică şi diacronică a evenimentelor, acţiunilor, seria simultaneităţilor şi a succesivităţilor relative, care se organizează într-un sistem determinat potrivit logicii lui înainte şi după.

Începând cu aceasta istoria nu se realizează doar *în* timp, ci *prin* timp (vezi KARÁCSONY 157). Timpul diferenţiază din ce în ce mai

[102] Devine necesară observaţia, că viziunea temporală ciclică şi cea lineară nu pot fi delimitate rigid una de alta şi nici nu pot fi aşezate într-o oarecare succesivitate istorică. Fiind două forme ale trăirii şi ale conştientizării procesului temporal, acestea se împletesc în diferitele culturi. În epocile premergătoare modernităţii (premoderne) ale culturii europene istoria s-a interpretat în general ca un proces circular, dar s-a ajuns la ideea, că mişcarea circulară nu este doar o simplă repetare, deoarece aduce întotdeauna cu sine un nou conţinut (vezi GUREVICS 35, 38).

intens şi mai funcţional fiinţarea umană, a cărei sincronicitate legată de mediul natural încetează, iar mişcarea şi dezvoltarea sa se desfăşoară în forme autonome. Experienţa linearităţii şi a ireversibilităţii timpului scoate fiinţa umană din siguranţa permanenţei, iar locul ei va fi cedat nesiguranţei existenţiale din ce în ce mai intense ce însoţeşte variabilitatea.

Procesul de *temporalizare* a timpului se desfăşoară în două direcţii. Pe de-o parte se desparte timpul şi ritmul timpului unul de celălalt, pe de altă parte se separă planul temporalităţii concrete şi al celei abstracte.

Separarea timpului şi a ritmului timpului este o problemă legată de *dinamica* timpului. În modernitate şi pe acest plan s-a produs o schimbare însemnată. Timpul accelerat a devenit determinantul cel mai important al vieţii omului modern. Procesele vieţii au devenit previzibile, măsurabile, planificabile, ritmul său s-a schimbat radical, măsura dezvoltării s-a accelerat.[103] În activităţile umane viteza devine un factor din ce în ce mai determinant, în care conceptele timpului şi ale spaţiului se leagă la un loc. Lumea potrivită omului se restrânge în spaţiu, distanţele devin din ce în ce mai mici şi mai surmontabile, orizontul său temporal însă, faţă de cultura epocilor anterioare, se dilată incomparabil.

Incertitudinile ce rezultă din temporalizarea timpului, precum şi experienţele legate de accelerarea timpului ce stă la dispoziţia omului au produs în cultura europeană formele defensive adecvate ale fiinţării umane, acele activităţi care sunt orientate spre păstrarea identităţilor specifice şi spre susţinerea formelor simbolice de autoexprimare. Acestea, la nivelul comunităţilor umane şi al culturilor, se organizează în sisteme autonome, care încearcă, fiecare, să opună o oarecare stabilitate interioară şi ireversibilitate linearităţii şi accelerării timpului. Aceste sisteme N. Luhmann le numeşte *sisteme temporalizate*. Aceste sisteme administrează timpul ce stă la dispoziţia omului. Existenţa umană în aceste sisteme devine existenţa selectivă orientată spre posibilităţi şi încearcă să asigure timp pentru realizarea lor prin selectarea posibilităţilor ce se oferă şi prin ordonarea lor în succesivitate cerută de linearitate.

Sistemele temporalizate asigură laolaltă organizarea structurală şi caracterul procesual al existenţei, unind înlăuntrul lor permanenţa şi

[103] Á. Heller se referă la separarea timpului şi a ritmului timpului atunci când constată, că timpul nu „merge” niciodată mai repede sau mai încet; fiecare eveniment este la fel ireversibil. Dar ritmul timpului poate fi considerabil schimbător de la o epocă istorică la alta. Există epoci istorice în care structura istorică abia se schimbă de-a lungul secolelor şi altele în care de-a lungul unui secol, sau chiar într-un deceniu, are loc succesiunea unor evenimente decisive.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

variabilitatea existenţei. *Structura* asigură reversibilitatea timpului, pe când în *procese* se realizează reversibilitatea timpului. Înlăuntrul sistemelor, structurile şi evenimentele se condiţionează reciproc, dar planul lor temporal nu coincide. Cursul evenimentelor este mult mai rapid, durata lor este mai scurtă decât schimbarea structurilor. Durata structurilor este mai lungă, iar schimbarea lor se produce de asemenea pe un termen mai lung. Schimbarea anumitor structuri poate depăşi sfera experienţei directe. Astfel, existenţa structurii poate crea senzaţia atemporalităţii. Evenimentele se organizează într-o ordine cronologică, în care fiecare apare ca eveniment în corelaţie cu acţiunile ce au loc „înainte" sau „după". Faţă de aceasta timpul structurii se caracterizează printr-o relativă stabilitate şi reversibilitate dinlăuntrul schimbărilor pe termen mai lung. Astfel, direcţia şi dinamica *timpului de structura* şi a *timpului de eveniment* diferă considerabil una de cealaltă. Cu cât procesul schimbării societăţii şi a culturii este mai lent, cu atât mai mare este această diferenţă şi cu cât schimbările sociale şi culturale sunt mai rapide, cu atât mai mult se apropie cursul timpului de structură şi al timpului de eveniment unul de celălalt, fără ca vreodată să coincidă pe deplin.

Astfel, fiecare dintre sistemele temporale dispune de un timp interior propriu. Structurile temporale ale diferitelor *timpuri de sistem* se deosebesc şi integrează înlăuntrul lor ritmuri diferite ale trecerii timpului. În unele dintre acestea timpul trece mai încet, în altele mai repede. Fiecărui sistem i se formează o istorie proprie specifică.

Concepţia lineară de timp face posibil ca la orizontul fiecărui timp de sistem să se creeze o sumă abstractă a timpului, o dimensiune a lumii desprinsă de evenimente, în care diferitele istorii ale sistemelor se referă unele la altele. Timpurile de sisteme concrete şi *timpul* abstract *al lumii* se despart unul de celălalt, iar cel din urmă devine sistemul comun de referinţă al celor de mai înainte. Timpul abstract al lumii funcţionează ca o „generalizare coordonatoare" a tuturor timpurilor de sistem (vezi LUHMANN 111). Acest lucru face posibilă compararea formală a definiţiilor de timp specifice, ale anumitor sisteme şi domenii de existenţă. Timpurile de sistem, cu o structură temporală diferită, selectează în mod diferit posibilităţile ce se oferă în timpul lumii şi realizează posibilităţi diferite. Astfel, realitatea fiinţării umane apare ca raportarea realităţilor alternative concrete unele la altele, iar realitatea ca atare devine o abstracţie definibilă în sistemul de referinţă al timpului lumii.

Măsurarea formală şi abstractă a timpului nu fixează cu o valabilitate universală care dintre momente funcţionează ca trecut, prezent sau viitor. Această fixare este efectuată de către fiecare sistem în sine. În sistemul de referinţă al timpului lumii pot nimeri unele lângă altele timpuri

de sisteme ce trec cu aceeaşi viteză, ceea ce complică foarte mult structura *simultaneităţii.* Această complexitate rezultă din legăturile multiple ale simultaneităţii şi sincronicităţii. Pe baza acesteia se pot separa două forme de organizare ale simultaneităţii: non-simultaneitatea simultană şi simultaneitatea non-simultană.

Non-simultaneitatea simultană înseamnă că în sistemul de referinţă al timpului lumii există în acelaşi timp, adică simultan, două sau mai multe sisteme temporale, dar ritmul timpului lor de sistem diferă, şi astfel întâmplările ce au loc în ele nu sunt în sincron; deşi în timpul lumii ele se întâmplă deodată, totuşi nu sunt contemporane, deoarece timpul lor propriu este diferit. Faţă de acţiunea prezentă a unui sistem acţiunea ce se produce în acelaşi timp în celălalt sistem reprezintă trecutul sau viitorul prezentului celui de mai înainte. *Simultaneitatea non-simultană* înseamnă că sub raportul timpului lumii, în două sau mai multe sisteme ce nu există simultan, în urma ritmului diferit al timpurilor de sistem acţiunile ce au loc ajung în sincron unele cu altele. Deşi în timpul lumii se produc în momente diferite, din punctul de vedere al timpului lor propriu pot coincide şi se pot realiza ca şi contemporane. Astfel, în relaţia timpurilor de sistem raportate unele la altele în sistemul de referinţă al timpului lumii se pot diferenţia acţiunile simultane, dar nu sincronice, de acţiunile non-simultane, dar sincronice. Acest fapt trimite la aceea că simultaneitatea se realizează rar ca simultaneitate totală la nivelul sistemelor complexe diferenţiate funcţional, adică sub forma acţiunilor simultane şi sincronice. Putem vorbi mai degrabă despre simultaneităţi parţiale şi, corespunzător acesteia, despre succesivităţi parţiale.[104]

Apariţia socioculturală a simultaneităţilor parţiale complică foarte mult relaţia *contemporaneităţii.* Pentru a constata care dintre acţiuni pot fi

[104] Această concepţie de timp socioculturală este foarte aproape de concepţia de timp filosofică elaborată cu câteva decenii mai înainte, de către E. Bloch despre „eterotemporalităţi paralele". Prin eterotemporalităţi paralele Bloch înţelege de fapt simultaneitate. Eterotemporalitate, ca simultaneitate: adică simultaneitatea elementelor diferite, determinate de factori istorici diferite. La Bloch este vorba despre eterotemporalitatea concepţiilor şi a modurilor de viaţă, a idealurilor şi a ideologiilor, care există simultan în prezent. Dar nu existenţa fiecărora este existenţă reală. Unele există doar aparent în prezent, de fapt sunt însă aparenţele trecutului. În prezent nu mai au existenţă reală, ci doar aparenţa acesteia. Simultaneitatea realităţilor eterotemporale se poate realiza prin aceea că în cadrul prezentului se amestecă aparenţele cu realitatea. Bloch caracterizează existenţa simultană a acestor factori eterogeni astfel: „Nu fiecare dintre aceştia există aici în acelaşi prezent. Aceştia din urmă sunt prezenţi doar exterior, prin aceea că sunt vizibili azi. Dar cu toate acestea nu există deodată cu ceilalţi. Poartă în sine mai mult lucruri trecute, şi acest fapt acţionează în ei" (BLOCH, 104).

considerate contemporane, nu este de ajuns să se pornească de la „locul" lor ocupat în sistemul de referinţă al timpului lumii, ci în fiecare caz trebuie să se ia în considerare jocul complex întreţesut al timpurilor de sistem cu ritm specific şi diferit. Astfel, devine inteligibil modul în care fenomenele ce apar simultan în timpul lumii nu se dovedesc a fi contemporane, adică – din contră – fenomene ce apar în momente diferite pot fi socotite contemporane. Contemporaneitatea are şi un aspect care se referă la sincronismul timpului de sistem şi timpului lumii. Nu este vorba doar de problema dacă două acţiuni ce au loc într-un sistem complex sunt sau nu contemporane, ci şi dacă fiecare dintre acestea sunt sau nu separat contemporanele propriei lor epoci. Adică într-un sistem, acţiunea ce are loc în prezentul timpului lumii potrivit propriului său timp se integrează sau nu în prezentul lumii? O acţiune anume din sistem poate fi considerată ca propria sa contemporană, dacă timpul ei propriu este în sincron cu timpul lumii. Atunci este contemporana tuturor acţiunilor din alte sisteme, care sunt de asemenea în sincron cu timpul lumii.

Aceste relaţii ale contemporaneităţii se corelează şi cu lărgimea *orizonturilor temporale*. Timpul lumii al formei de viaţă umane moderne este linear şi deschis spre viitor. Acţiunile ce au loc înlăuntrul ei nu sunt doar ireversibile, ci totodată şi progresive. De aceea, orizontul temporal al timpului lumii este unul ce se dilată spre viitor. Sub acest raport prezentul este o perioadă centrală şi extinsă la maxim, deoarece întotdeauna se decide înlăuntrul lui cum va fi viitorul şi ce rămâne din trecut.

Faţă de timpul lumii anumite timpuri de sistem pot deţine orizonturi temporale diferite. Orizontul temporal al acelor sisteme, în care acţiunile se orientează spre depăşirea propriei lor epoci, se dilată mai intens spre viitor, ceea ce este însoţit de îngustarea într-o oarecare măsură a prezentului şi de minimalizarea trecutului. Orizontul temporal al acelor sisteme, ale căror acţiuni rămân în urmă faţă de epoca lor şi se întorc dinspre viitor spre trecut, se dilată spre trecut şi se îngustează spre viitor. Orizontul temporal al sistemelor ce conţin acţiuni contemporane cu ele însele corespunde orizontului timpului lumii. Astfel, sistemele ce îşi depăşesc epoca devin contemporanele lor însele prin aceea că îşi extind treptat orizontul temporal şi spre trecut, în timp ce îşi păstrează deschiderea faţă de viitor. Sistemele ce rămân în urmă treptat de contemporaneitatea lor îşi extind orizontul temporal spre trecut în aşa fel încât, în acest timp, îl îngustează spre viitor.

Dilatarea şi îngustarea orizonturilor temporale stă în corelaţie cu bogăţia posibilităţilor existenţiale disponibile sau cu limitarea lor. Bogăţiei

posibilităţilor existenţiale deschise spre viitor i se asociază o întoarcere mai intensă spre viitor şi o raportare indiferentă sau banalizantă la trecut. În opoziţie cu aceasta posibilităţilor existenţiale de viitor ce se îngustează li se asociază o întoarcere intensificată spre trecut şi un paseism accentuat.

3.3.2. Timpul în fiinţa umană

Obiecţia fundamentală ce se formulează împotriva istoricităţii ar putea fi însumată astfel: aşezarea într-o relaţie exterioară a fiinţei umane şi a temporalităţii nu ia în socoteală îndeajuns temporalitatea originară a fiinţei umane. Fiinţa umană ca obiectivitate atemporală este aşezată într-un cadru temporal determinat şi prin aceasta se extrage din ea tocmai ceea ce constituie esenţa ei în cel mai profund sens: timpul.

Aceste limite ale concepţiei istorice se manifestă cel mai pregnant în relaţia prezentului faţă de trecut, ca o problemă a trecutului. Heidegger relevă dublul raport al acestei probleme. Pe de-o parte demonstrează anistoricitatea fundamentală a cotidianului, pe de altă parte că istorismul, în spatele aparenţei istoricităţii, formează o anistoricitate asemănătoare. Cotidianul trăieşte în prezentul dintotdeauna, în prezentul activităţii, iar pentru el trecutul există ca unul aparţinând direct de prezent, adică asemenea unui prezent trecut, sau aflat tocmai în trecere. De aceea omul care trăieşte în cotidian nu vede dincolo de orizontul prezentului, „nu vede trecutul" (vezi HEIDEGGER 1992, 47).

Această viziune se proiectează şi asupra concepţiei istoriste a istoriei – adică asupra celei „izvorâte din prezent". Istorismul concepe istoria ca istoria prezentului şi ca „activitate ireductibilă" trecută, ca „depozitul curiozităţilor" transformate în trecut şi totodată ca „un alt fel de prezent" faţă de cel de azi, proiectat în trecut. Cu alte cuvinte: consideră istoria ca pe un depozit al evenimentelor încheiate, întâmplate deja sau ca pe un izvor al învăţămintelor ajustabile viziunii de sine a prezentului, al celor ce o fortifică pe aceasta. În această concepţie trecutul autentic rămâne închis pentru prezent.[105] Totodată, această concepţie a prezentului

[105] În legătură cu acesta Heidegger observă, că „generaţia de azi" dispune de acea impresie falsă, că se află într-o relaţie vie cu istoria. Mai mult, este supraîncărcată cu aceasta şi ar dori să găsească o cale spre supraistorie. Heidegger consideră că fiinţa umană de azi s-a pierdut în pseudoistorie, în aparenţa falsă a temporalităţii, şi încearcă să folosească şi ultimele rămăşiţe ale temporalităţii sale pentru „a se sustrage din timp". Prin aceasta de fapt se înstrăinează de fiinţa umană autentică, iar în „întrăinarea angoasantă" caracteristică epocii actuale se exprimă tocmai acest lucru.
Părere asemănătoare îşi formulează Heidegger despre interpretările anistorice obişnuite ale

asupra trecutului corespunde acelei concepţii filosofice a istoriei, care consideră istoria doar obiect al ştiinţei istoriei şi o contemplă exterior ca pe o corelaţie a evenimentelor petrecute, a evenimentelor istorice.

În opoziţie cu aceasta ideea *istorialităţii* fiinţării umane încearcă să conceapă temporalitatea fiinţei umane, respectiv natura, esenţa timpului manifestată în temporalitate. Prin aceasta încearcă să restaureze unitatea originală a existenţei umane şi a temporalităţii, pe care istoricitatea o sfâşie în cadrul temporal al fiinţării şi în conţinuturile existenţiale atemporale, anistorice ale acestuia. Teza fundamentală a istorialităţii este formulată astfel de către Heidegger: istorialitatea este modul temporal de fiinţare al *Desein*-ului, condiţia posibilităţii ei, indiferent de faptul dacă *Desein*-ul fiinţează în „timp", iar dacă da, în ce mod. Istorialitatea este „acţiunea" *Dasein*-ului, iar pe baza acestei acţiuni se poate vorbi în general despre istorie.[106] Astfel, istorialitatea ca determinare ontologică precede ceea ce numim istorie, acţiune a istoriei lumii (vezi HEIDEGGER 1994, 39).[107]

Istoricitatea fiinţării umane se bazează pe istorialitatea sa, ca modul său fundamental de fiinţare. Structura temporală autentică a istoricităţii formează *temporalitatea originară*, care derivă din istorialitate. Potrivit lui Heidegger, *Desein*-ul este deja în sine istoric în acea măsură în care el „este posibilitatea lui însuşi", adică în măsura în care este capabil de a forma viitorul, de a *devansa* în viitor (vezi HEIDEGGER 1992, 48).

Problema istorialităţii apare în primul rând ca problema trecutului. Heidegger formează şi pe acest plan o poziţie ce depăşeşte concepţiile de trecut caracteristice istorismului. Potrivit lui, trecutul rămâne închis pentru un prezent anume, până când prezentul, adică *Dasein*-ul însuşi, nu devine istoric (vezi HEIDEGGER 1992, 48). Problema se pune deci astfel: cum se poate deschide trecutul pentru prezent. Răspunsul lui Heidegger este explicit: prezentul poate avea acces efectiv la istorie, la trecutul autentic doar în funcţie de posibilităţile sale ce se deschid asupra viitorului. Pentru el trecutul este autentic doar în măsura în care oferă posibilităţi privind viitorul. Din punctul de vedere al conţinutului acest fapt înseamnă că

---

fiinţării umane, care încearcă să ocrotească interpretarea fiinţării umane de pericolul relativismului. În anxietatea legată de relativism Heidegger recunoaşte anxietatea legată de fiinţarea umană autentică, adică de cea istorică (vezi HEIDEGGER 1992, 48).

[106] Istorialitatea este baza ontologică a istoriei, şi potrivit acesteia, baza epistemologică a istoriografiei – a unei discipline, care se bazează pe ontologia istorialităţii (vezi RICOEUR 1985. 110).

[107] „Misterul istoriei – scrie Heidegger – se ascunde în întrebarea: ce înseamnă acesta – a fi istoric?" (HEIDEGGER 1992, 49).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

trecutul real este trecerea posibilităţilor viitoare, nu în sensul încetării, ci în cel al realizării prezente. Această interpretare a trecutului diferă de concepţia istoristă a trecutului, care abordează trecutul ca ceva „dinapoia" prezentului, ca o multitudine a faptelor trecute, întâmplate, dintre care unele sunt încă la îndemâna prezentului şi astfel acţionează mai departe în acesta. Relaţia faţă de trecut a fiinţării umane ce are loc în prezent este mult mai esenţială decât aceasta: omul există prin modul trecerii, prin cel al transformării în trecut. Posibilitatea sa din viitor, dacă se realizează, devine prezentul său prin transformarea în trecut. Posibilităţile sale existenţiale ce se realizează sunt posibilităţi ce se transformă continuu în trecut în procesul realizării, şi astfel ceea ce este omul în prezentul său dintotdeauna nu este altceva decât „trecutul său".[108] Fiecare acţiune prezentă realizează o posibilitate ce s-a oferit mai înainte în viitor şi ca o asemenea realizare serveşte drept bază pentru revelarea şi realizarea posibilităţilor ulterioare. Omul se reîntoarce în viitor întotdeauna la trecutul adevărat, deoarece acesta nu este doar trecere, ci şi o parte a prezentului şi a viitorului. Fiinţarea umană în sine este istorică în sensul real al cuvântului, în măsura în care are viitor, întrucât trecutul său poartă posibilităţi viitoare şi pune bazele acestora. Fiinţarea umană ce deţine trecut autentic este întotdeauna şi în mod necesar orientată spre viitor, apărând ca o *posibilitate* pentru sine. În acest sens istorialitatea este modul autentic de fiinţare al *Dasein*-ului, realizarea sa de sine efectivă.

Heidegger trage şi o altă concluzie – metodologică – esenţială din aceasta. Potrivit Lui, abordarea filosofică a istoriei, care consideră istoria doar ca obiectul ştiinţei istoriei, nu va conduce niciodată la înţelegerea reală a acesteia. După el, *înţelegerea* istoriei îşi are rădăcinile în istorialitatea înţelegerii, în înţelegerea acelui fapt că despre existenţa temporală putem vorbi doar în mod temporal. Deci şi înţelegerea istoriei este un proces temporal, care se poate realiza dinspre înţelegerea de sine a omului care trăieşte în mod istoric. Heidegger consideră această idee ca prima teză a oricărei hermeneutici.

3.3.3. Prezentul istoric

Deoarece prezentul istoric constituie acel spaţiu temporal istoric, în

[108] „*Desein*-ul este – scrie Heidegger –, în fiinţa lui factică, ceea »ce« şi modul cum el a fost deja. În mod explicit sau nu, ei este trecutul său. Şi aceasta nu doar astfel încât *Dasein*-ul să tragă »după« el acest trecut pe care îl posedă ca pe o proprietate încă prezentă care, câteodată, acţionează în el ulterior. Dasein-ul »este« trecutul său după modalitatea sa de a fi care, grosier spus, »survine« de fiecare dată din viitorul său" (HEIDEGGER, 1994, 40).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

care se desfăşoară existenţa generaţională concretă, analiza acestuia necesită o delimitare conceptuală mai exactă.[109]

În centrul conştiinţei temporale moderne se află *prezentul*. P. Ricoeur subliniază că prezentul istoric diferă esenţial de prezentul lui „acum", fără extindere, punctiform, care este o cezură simplă între trecut şi viitor. Prezentul istoric este un prezent viu, deţine o dimensiune, determinată în spaţiul temporal istoric, în care se produc *evenimente de viaţă*. Prezentul istoric ocupă o perioadă determinată în timpul calendaristic, în care pot fi marcate momentele evenimentelor aparţinând lui (vezi RICOEUR 1985, 301, 336). Spaţiul temporal al prezentului istoric este umplut prin evenimente, acele acţiuni ce tocmai au loc, prin intermediul cărora indivizii care au trăit atunci şi grupurile umane pot interveni în starea sistemului şi o pot modela potrivit închipuirilor, planurilor lor; adică pot interveni în cursul istoriei.

Prezentul istoric se extinde şi datorită *comunicării*. Comunicarea lărgeşte sub două raporturi dimensiunile temporale. Pe de-o parte, prin aceea că părţile comunicante trebuie să aştepte reciproc reacţiile celuilalt, pe de altă parte, prin aceea că datorită comunicării, pentru un actor care acţionează acum, trecutul şi viitorul altor persoane devin posibile de trăit simultan în prezent. În legătură cu acestea Ricoeur se referă la reprezentanţii teoriei actelor de vorbire (Austin, Searle), potrivit cărora două manifestări umane se leagă inseparabil una de alta şi determină structural extinderea acestui prezent.

Conform lui Benveniste prezentul este întotdeauna prezentul vorbitorului şi ca atare nu este doar un moment arbitrar (vezi BENVENISTE 237). Fiecare eveniment de vorbire este de fapt un act de vorbire, care în momentul rostirii reprezintă deja o acţiune, adică se continuă într-o acţiune.[110] Astfel, timpul fiecărui enunţ, al fiecărui act comunicativ este totodată începutul unei continuări, începutul unei extinderi temporale de o anumită durată, extindere ce formează spaţiul temporal al acţiunii (vezi RICOEUR 1985, 335–336).

Pentru cel care trăieşte în prezent, prezentul nu este doar spaţiul temporal al acţiunii, ci şi al *observării*, al contemplării, acel spaţiu temporal, care poate raporta la sine şi la propriile sale acţiuni acţiunile

[109] Pentru a susţine aceasta, ne putem sprijini din literatura sociologică şi filosofică în primul rând pe concepţia lui N. Luhmann, precum şi pe cea a lui P. Ricoeur.

[110] De exemplu „a promite" în realitate nu înseamnă doar să promit efectuarea unui lucru, ci să-mi şi ţin această promisiune. Înseamnă un act incipient de acţiune, care continuă într-o acţiune.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

altora, ale contemporanilor, cu care împarte acest prezent. Aşadar omul trăieşte în prezentul istoric într-un mod activ şi contemplativ în acelaşi timp. Transformarea activă a realităţii prin calea contemplării – care este totodată şi contemplarea de sine – reacţionează întotdeauna şi asupra subiectului, îl transformă şi pe acesta. Astfel existenţa în prezentul istoric se dovedeşte întotdeauna ca o raportare şi la sine, deci autoreflexivă.

Prezentul istoric, ca şi trecutul sau viitorul, se sprijină pe fenomene biologice şi simbolice ale succesiunii generaţiilor. De aceea, în prezentul istoric locul simultaneităţii formale preia relaţia contemporaneităţii, care împrumută prezentului istoric caracterul de a-fi-împreună-cu-ceilalţi (coexistenţă cu ceilalţi). Prin urmare spaţiul temporal ai prezentului istoric este totodată şi *spaţiu public*. Actele de vorbire care umplu timpul istoric au caracter dialogal,[111] se orientează spre crearea înţelegerii ce serveşte drept bază pentru acţiunea comună (vezi RICOEUR, 1985, 337–338).

Pe baza acestora prezentul istoric poate fi conceput ca spaţiul comun al experienţei. Acest spaţiu temporal este umplut de acele iniţiative active, care intermediază între conceperea trecutului transmis de tradiţie şi proiectarea orizontului de aşteptare orientat spre viitor.

Cum se poate caracteriza relaţia prezentului istoric faţă de trecut şi viitor?

Conform lui Ricoeur prezentul istoric nu se limitează la prezenţa simplă, deoarece cuprinde toată extinderea acţiunii. Ca prezent viu cuprinde trecutul ce aparţine direct de el, şi în care trece el însuşi, şi viitorul apropiat, în care îşi trăieşte propria sa realizare (vezi RICOEUR 1985, 337).

Pe urmă, prezentul dat actual se defineşte pe sine în diferenţierea propriului său trecut şi viitor. În această corelaţie viitorul şi trecutul nu funcţionează ca şi concepte absolute, ci ca viitor calificat drept viitor din perspectiva prezentului dat şi ca trecut calificat drept trecut din aceeaşi perspectivă.

Totodată, fiecare prezent deţine un asemenea *orizont de viitor* şi de *trecut*,[112] prin care viitorul în realizare şi trecutul împlinit intră în viitorul şi

---

[111] Promisiunea amintită în exemplul prezent nu este niciodată o manifestare cu caracter solipsist. Nu se limitează doar la mine, care promit efectuarea unui lucru, deoarece această promisiune o fac întotdeauna faţă de cineva. În acel act în care mă oblig, totodată fac un legământ cu celălalt, căruia ţinerea promisiunii îi va fi oarecum de folos. Fiecare act de vorbire cuprinde şi un asemenea act de contractare, care garantează ţinerea angajamentului şi prin aceasta serveşte drept bază pentru colaborare.

[112] În legătură cu conceptul temporal social, N. Luhmann propune ca viitorul şi trecutul – alăturându-se de conceptul de orizont din fenomenologie – să fie concepute ca asemenea orizonturi temporale, al căror punct de origine este întotdeauna în prezent. Orizontul astfel

[Erdélyi Magyar Adatbank]

în trecutul prezentului. Astfel, în timp se introduce timpul, iar sensul conceptelor temporale se temporalizează (vezi KARÁCSONY 161).

Analizând *temporalizarea* timpului social, N. Luhmann demonstrează că în modernitate conştiinţa istorică intră într-o relaţie nouă cu trecutul şi cu viitorul prin temporalizarea acestor dimensiuni temporale. Prezentul temporalizat cuprinde laolaltă *prezentul actual* desfăşurat pe planul realităţii, precum şi *viitorul* şi *trecutul actual* aparţinând acestui prezent pe planul interpretării. Viitorul actual, ca viitor interpretat, planificat în prezent trebuie diferenţiat de *prezentul din viitor*, adică de viitorul înfăptuit. Viitorul actual deţinând un orizont propriu cuprinde întotdeauna mai multe (şi alte) posibilităţi decât acelea care ar putea deveni realitate în prezentele din viitor. Prezentul actual se străduieşte în general să selecteze posibilităţile considerate de el ca realizabile (necesare) şi cu asta să fixeze direcţia realizării prezentului din viitor, iar prin aceasta să domine cursul timpului. De asemenea, trecutul actual ce deţine un orizont propriu, ca trecut aparţinând prezentului, interpretat, adică memorizat şi reconstituit (constituit) critic trebuie diferenţiat de prezentul din trecut, ca trecut real, împlinit. Faţă de unicitatea şi ireversibilitatea trecutului împlinit, trecutul reconstituit în prezent cuprinde întotdeauna diverse posibilităţi de interpretare, iar prezentul încearcă să deţină monopolul interpretării trecutului prin aceea că selectează posibilităţile actuale de interpretare. Astfel, încearcă oarecum să domine şi invers cursul timpului. Trecutul potrivit prezentului va fi „trecut creat în selectările raţionale ale prezentului dintotdeauna". Societăţile complexe diferenţiate funcţional încearcă să minimalizeze posibilităţile dominării viitorului şi a trecutului de către prezent. Preţul acesteia va fi imprevizibilitatea, incertitudinea viitorului şi a trecutului (vezi LUHMANN 111–113).

P. Ricoeur analizează relaţia prezentului istoric faţă de trecut şi viitor cu ajutorul a două concepte împrumutate de la R. Kosseleck (vezi KOSSELECK). Acestea sunt conceptele „spaţiului experienţei" şi cel al „orizontului de aşteptare".

De ce se poate considera conceptul *spaţiului experienţei* mai potrivit faţă de conceptul „supravieţuirii" trecutului în prezent? Pe de-o parte fiindcă semnificaţia termenului de *experienţă* se extinde în acest context deopotrivă asupra experienţei dobândite individual şi asupra celei

conceput este inaccesibil şi imposibil de fixat empiric, este în permanentă mişcare împreună cu mişcarea prezentului. Astfel, viitorul şi trecutul călătoresc oarecum împreună cu prezentul (vezi LUHMANN 139).

transmise de către generaţiile anterioare, precum şi de către instituţiile sociale şi se referă la ceva ce şi-a pierdut deja caracterul străin iar din dobândit a devenit deja un fel de habitus. Pe de altă parte, sensul termenului de *spaţiu* evocă întâlnirea drumurilor felurite, venind din diferite direcţii, ceea ce se referă la faptul că transmiterea trecutului în prezent este posibilă pe mai multe căi, prin mai multe canale şi sub forme diverse.

Orizontul de aşteptare este de asemenea o expresie cu înţeles complex. Sensul *aşteptării* se extinde asupra a tot ceea ce este speranţă, dorinţă, voinţă, plan, socoteală raţională, asupra acelora ce se orientează individual sau comunitar spre viitor. Această experienţă a aşteptării aparţine prezentului, ca viitor din prezent. Termenul de *orizont* este mai potrivit în această structură decât termenul de *spaţiu*, deoarece poartă în semnificaţia sa ideea forţei motrice ce rezidă în dezvoltarea, precum şi în depăşirea asociată aşteptării. De aceea, conform lui Kosseleck spaţiul experienţei şi orizontul de aşteptare nu se raportează simetric la prezent. În epoca noastră, îngustării treptate a spaţiului experienţei i se asociază lărgirea orizontului de aşteptare (vezi RICOEUR 1985, 301, 338).

Ricoeur accentuează că schimbarea orizontului de aşteptare în spaţiul experienţei se bazează pe diferenţa semantică dintre luminozitatea viitorului şi întunericul trecutului. În această legătură semantică se manifestă fizionomia specifică a prezentului. Noutatea prezentului provine întotdeauna din luminozitatea viitorului aşteptat. Prezentul ESTE nou în măsura în care deschide noi timpuri. Această noutate a prezentului şi ruptura şi începutul legat de ea – ruptura de anteriorul şi începutul altuia – este relativă.

Diferenţele manifestate în ritmul temporal al diferitelor fenomene sociale îngreunează delimitarea prezentului ca ruptură şi ca început. Prezentul poate fi conceput mai degrabă ca întâlnirea spaţiului experienţei cu un orizont de aşteptare, ca o încrucişare. Prezentul astfel conceptibil nu înseamnă niciodată o ruptură şi un început radical. Poate fi interpretat mai degrabă ca o perioadă care în anumite raporturi ale sale se leagă în mod necesar de trecut, ale cărui elemente le păstrează în sine, dar totodată dezvoltă în sine posibilităţile transcenderii trecutului şi ale deschiderii spre viitor, ale înnoirii. Această concepţie flexibilă a prezentului istoric[113] poate

[113] Această concepţie flexibilă a timpului istoric ia în socoteală ritmul temporal diferit al diverselor sfere şi grade de realitate. Prin urmare, conceptul extrem de diferenţiat al contemporaneităţii este oarecum anticipat de către concepţia istorică a lui O. Spengler şi E. Bloch (vezi WÜRTZ 198–199). Această concepţie se va dezvolta până la urmă în concepţia hermeneutică asupra timpului şi istoriei.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

înlătura pericolul raportării finale în ambele direcţii: pe de-o parte, ademenirea aşteptărilor pur utopice, pe de altă parte îngustarea inevitabilă a spaţiului empiric privat de dimensiunea viitorului şi golirea irecuperabilă a trecutului. Doar aşteptările din viitor pot avea o reacţie activizantă asupra trecutului, care transmite trecutul ca tradiţie vie (vezi RICOEUR 1985, 307–313). La acest punct interpretarea lui Ricoeur asupra tradiţiei şi a trecutului dobândeşte trăsăturile specifice ale concepţiei hermeneutice asupra tradiţiei.

3.3.4. Tradiţia

Din punctul de vedere al relaţiilor generaţionale şi al schimbărilor de generaţie ce se impun în cultură se dovedeşte extrem de importantă cercetarea modului în care problemele hermeneutice ale istoricităţii înţelegerii apar în relaţia faţă de *trecutul istoric* şi înlăuntrul acestuia în relaţia faţă de *tradiţie.*

Problema tradiţiei în cultură apare de cele mai multe ori ca una de sociologia culturii şi antropologică şi poartă în sine modul de viziune obiectivant al acestor ştiinţe particulare. În acest context conceptul tradiţiei funcţionează ca un concept operaţional, care cuprinde într-o formulare destul de simplificatoare elementele de cunoştinţă relevante pentru concepţia socială şi culturală ştiinţifică. Definiţiile respective în general sunt de acord cu ideea că tradiţia este instituţia culturală şi socială a păstrării cunoştinţelor, valorilor, credinţelor, obiceiurilor din trecut şi a transmiterii acestora din generaţie în generaţie. Aceste abordări încearcă să deblocheze concepţia rigidă a tradiţiei prin dialectica tradiţiei şi a înnoirii.[114] În această perspectivă istoria nu este altceva decât transmiterea şi modificarea continuă a moştenirii generaţiilor anterioare. Prin aceasta pare explicabilă şi problema unităţii vechiului şi a noului, a continuităţii şi a întreruperii în istorie.[115] Asemenea concepţii asupra tradiţiei – dincolo de viziunea obiectivantă a trecutului istoric şi a tradiţiei – duc lipsă şi de momentul autoreflexiv, din perspectiva căruia propria lor bază

[114] Următoarea observaţie trimite clar la faptul că aceasta nu schimbă nicidecum esenţa: „Din păcate, şi astăzi încă mai gândim esenţa timpului cultural sub imperativele modelului temporal aristotelic şi, din acest punct de vedere, continuăm să avem o mentalitate mecanic iluministă chiar când discutăm, şi chiar când punem, cu toate precauţiile »dialectice«, problema tradiţiei şi inovaţiei" (LIICEANU 48).

[115] Asemenea idei apar şi în lucrările autorilor autohtoni (vezi BONDREA 250–251; CIOBANU-BĂCANU 13–16).

conceptuală ar putea deveni inteligibilă şi delimitabilă. Nu sunt deloc conştienţi de faptul că sunt de fapt expresiile specializate ale unei concepţii obiectivante a trecutului formată istoric şi cultural. Pentru înţelegerea critică a acestuia este nevoie de apariţia unei alte perspective, care aşază problema trecutului şi a tradiţiei într-o lumină total diferită de concepţia dominantă a modernităţii. Acest rol îl îndeplineşte la Gadamer şi la Ricoeur reinterpretarea *hermeneutică* a trecutului istoric şi a tradiţiei.

La Gadamer – legându-se de ideea lui Heidegger prezentată anterior – concepţia hermeneutică a tradiţiei se bazează pe critica conştiinţei istorice de orientare istoristă. Potrivit lui, limitele istorismului se prezintă parţial în aceea că poate concepe fiinţa doar în orizontul prezentului. Astfel presupune o prăpastie existenţială insurmontabilă între prezent şi trecut. De aceea prezintă un interes istoric faţă de trecut, dar nu îi atribuie importanţă din punctul de vedere al formării existenţei umane prezente. Prin urmare istorismul deformează conştiinţa finitudinii existenţei umane. El se raportează la trecut din poziţia unui prezenteism anistoric, asupra căruia proiectează orizontul său prezent propriu. Totodată încercând să transforme trecutul într-un obiect al cercetării istorice cu caracter obiectivist, îl privează de posibilitatea de *a acţiona* asupra transformării proceselor din prezent. Astfel, rămâne întotdeauna într-o relaţie descriptiv-teoretică cu trecutul. Gadamer accentuează în legătură cu critica conştiinţei istorice că istorismul, cu toate că apare sub forma criticii iluminismului, iar tradiţia în general ca o încercare de restaurare a trecutului istoric în perioada romantismului, el însuşi (ea însăşi) se află în domeniul iluminismului şi împărtăşeşte prejudecăţile acestuia.

Conform concepţiei Lui Gadamer împlinirea rupturii de continuitatea raţională a tradiţiei în iluminism se bazează pe prezumţia că între tradiţie – deoarece poate fi înţeleasă doar istoric – şi raţiunea (supraistorică) există o contradicţie indisolubilă (vezi GADAMER 1984, 194). Pe baza acestei prezumţii se oferă o singură raportare raţională la tradiţie: raportarea obiectivistă, pe modelul exigenţei obiectivităţii ştiinţelor naturii. Această raportare la tradiţie continuă să existe şi în abordările antropologice şi sociologice ulterioare.[116]

[116] Găsim o raportare asemănătoare şi în abordările contemporane ale tradiţiei, care iau în considerare şi analizează elementele componente ale tradiţiei dintr-o perspectivă obiectivistă, ca parte integrantă a realităţii prezente, şi descriu prezenţa tradiţiei în viaţa omului ca întâlnire dintre două realităţi distante în timp şi ca interacţiunea acestora. Cartea lui E. Shils ofeiă un exemplu grăitor în acest sens, deşi realizează o analiză antropologică cu caracter monografic despre tradiţie în aşa fel încât nici măcar nu aminteşte abordarea hermeneutică a tradiţiei. Shils oferă doar o definiţie bazată pe enumerare pentru conceptul de tradiţie, potrivit căreia tradiţia poate fi concepută ca multitudinea reprezentărilor legate de obiecte materiale, credinţe, obiceiuri de gândire, persoane,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Hermeneutica gadameriană se străduieşte la reabilitarea rolului tradiţiei în existenţa umană. Gadamer demonstrează că de fapt între tradiţie şi raţiune nu există contradicţie, deoarece raţiunea există ca raţiune reală istorică, adică este constrânsă la acele aptitudini asupra cărora acţionează.[117] Conform părerii lui nu ne aşezăm în tradiţie, ci ne aflăm în aceasta, iar prin această idee exclude nu doar raportarea obiectivantă la tradiţie, ci şi posibilităţile dizolvării în tradiţie şi ale contopirii cu aceasta.

Potrivit concepţiei lui Gadamer experienţa hermeneutică are de-a face în primul rând cu tradiţia. Această experienţă este asemănătoare cu experienţa lui Tu, în care Tu nu este obiect, ci se raportează şi el la noi într-o oarecare măsură. Tradiţia – scrie Gadamer – „este un partener real de comunicare, cu care coexistăm la fel ca Eu cu Tu" (GADAMER 1984, 251).

Esenţa tradiţiei este *păstrarea*, iar aceasta – ca de altfel şi înnoirea – este fapta raţiunii. Autoritatea tradiţiei are putere asupra comportamentelor şi faptelor noastre. De aceea ne putem înţelege doar în tradiţie, dinspre tradiţia în care trăim. Înţelegerea istorică în concepţia lui Gadamer înseamnă că dobândim un *orizont istoric* în care putem înţelege tradiţia „dinspre obiect", dinspre înţelesul său propriu, nu ca pe ceva străin, ci ca pe un al nostru, ceva aparţinând nouă, care oferă un model şi un exemplu pentru recunoaşterea a noastră de sine. Toate acestea sunt posibile în *relaţia dialogală* la tradiţie, în care, pe când adresăm întrebări tradiţiei ce ni se adresează, o tratăm ca ceva aparţinător nouă, iar prin aceasta ne transformăm şi ne îmbogăţim noi înşine.

Diferit de concepţia istorismului, conştiinţa finitudinii fiinţei umane îşi găseşte adevăratul sens hermeneutic în relaţia *inerentă* faţă de tradiţia autorealizărilor umane (vezi HUFNAGEL 94–95). Pentru aceasta e necesară restabilirea continuităţii temporale realizate prin tradiţie a trecutului şi a prezentului. În esenţă, tradiţia înseamnă prezenţa trecutului în prezent.[118] În această abordare hermeneutică distanţa în timp nu

---

evenimente şi instituţii (vezi SHILS 12).

[117] Gadamer pune sub semnul criticii şi istorismul lui Dilthey ce îşi are rădăcinile în hermeneutica romantică. El consideră drept naivă atitudinea lui Dilthey, care „şi-a închipuit lumea istorică sub forma unui text de descifrat", a cărui semnificaţie poate fi descifrată prin integrarea sa în spiritul epocii. Dilthey – scrie Gadamer – „concepe cercetarea trecutului istoric drept descifrare, şi nu ca experienţă istorică" (GADAMER 1984, 176).

[118] Asupra faptului că această prezenţă nu este doar una pasivă, obiectivă ci o corelaţie existenţială reală, găsim trimiteri şi în afara hermeneuticii, în primul rând la Husserl. În analizele sale Husserl demonstrează de multe ori, că în actele de conştiinţă din prezent, trecutul este organic integrat, nu atât ca o stare sedimentată, moartă, ci ca un component viu. Trecutul este prezent în prezent şi ca un orizont viu, fluent, şi ca cunoaştere din fundal, o validitate gata-făcută, pe care procesele naturale de validare ale vieţii reale o presupun întotdeauna ca ceva deja existent. Aceste elemente ale trecutului formează împreună cu actele propriu-zise „o corelaţie existenţială unică, inseparabilă" (vezi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

reprezintă deja o prăpastie între trecut şi prezent, deoarece aici continuitatea obiceiului şi a tradiţiei formează o *punte*, o trecere permanentă. Şi de-a lungul însuşirii comprehensive a tradiţiei se produce o *fuzionare de orizonturi*, ca şi în alte domenii ale înţelegerii.[119]

În acest punct se leagă concepţia asupra tradiţiei a lui Ricoeur de cea a lui Gadamer. Ricoeur dezbate problema hermeneutică a tradiţiei – în legătură cu Kosseleck – ca o problemă a temporalizării istoriei, în care se revelează dialectica interioară a spaţiului experienţei. Esenţa acestei dialectici este formată din acea tensiune lăuntrică, ce se impune între *efectul* trecutului exercitat asupra noastră şi *receptarea* acestuia de către noi. Potrivit lui Ricoeur expresia „trans-mission" se referă destul de exact ia înţelesul acestei dialectici. Forma temporală a acestei tensiuni lăuntrice este *timpul traversării* (temps traversé), care în esenţă este manifestarea distanţei temporale. În sens gadamerian acesta nu înseamnă doar un interval separator, ci şi un proces transmiţător, pe care îl creează interpretarea şi reinterpretarea continuă a moştenirii trecutului[120] (vezi RICOEUR 1985, 318–319).

Hermeneutica conştiinţei istorice se bazează pe tensiunea dintre orizontul trecutului şi al prezentului. Trecutul apare pentru prezent în orizontul istoric desprins din orizontul prezentului şi reluat în acela. Existenţa afectată de trecut este existenţa proiectată în orizontul istoric aflat în tensiune cu orizontul prezentului. Efectul trecutului asupra noastră este în corelaţie cu fiinţarea noastră din prezent. Hermeneutica pune în prim plan între cele două extreme – cunoaşterea absolută fără orizont şi multitudinea orizonturilor incomparabile – contopirea orizonturilor, deoarece prin aceasta se realizează încercarea prejudecăţilor şi integrarea trecutului în expectanţele de semnificaţie ale prezentului. În acest context tradiţia – *tradiţionalitatea* (la traditionalité) – nu înseamnă altceva decât aceea că distanţa temporală între trecut şi prezent nu este un interval mort, ci un transfer creator de sens. Tradiţia nu este un depozit nemişcat, ci o asemenea *operaţiune* care poate fi înţeleasă ca o corelaţie a trecutului interpretat şi a prezentului interpretant (vezi RICOEUR 1985, 319–320).

HUSSERL 1984a, 66–67).

[119] Potrivit unei interpretări adecvate a lui J. Habermas: orizontul prezentului nu se stinge, ci se contopeşte cu acel orizont, din care provine tradiţia. De fapt, cel care înţelege, din capul locului îşi însuşeşte tradiţia într-un orizont de aşteptare format de către tradiţie (vezi HABERMAS 1994, 217, 219).

[120] Ricoeur observă, că în sens formal ideea timpului traversării se opune atât ideii trecutului în definitiv trecut şi împlinit, cât şi acelei aspiraţii a romantismului de a contemporaneiza pe deplin trecutul (vezi RICOEUR 1985, 319).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Această abordare aşază într-o perspectivă hermeneutică problema relaţiei dintre *tradiţie* şi *înnoire*. În procesul de fuzionare a orizonturilor, vechiul şi noul se unesc continuu într-o unitate nouă. Tradiţia şi înnoirea o trăim şi o înţelegem ca pe aceeaşi unitate de proces (vezi GADAMER 1984, 198–200). Tradiţia trăieşte de fapt sub forma *tradiţiilor*, sub forma sensurilor şi interpretărilor, ceea ce înseamnă că cei care trăiesc în prezent nu sunt niciodată în poziţia înnoitorului absolut, căci întotdeauna se găsesc într-o poziţie relativă de moştenitor. Acest fapt poate fi explicat în general prin structura lingvistică a comunicării şi în particular prin transferul lingvistic al conţinuturilor din trecut. În acest sens, *limba* este instituţia instituţiilor, care precede orice altă instituţie. Mediul mijlocitor al tradiţiei este limba luată în sensul larg al cuvântului, care nu se limitează la sfera limbii naturale folosite în prezent, ci cuprinde toate acelea ce s-au spus sau ce s-au priceput vreodată. Tradiţia poate fi înţeleasă deci ca totalitatea lucrurilor deja rostite, pe care ni le transmit interpretările şi reinterpretările (vezi RICOEUR, 1985, 320–321). În limbă dialectica materială a conţinutului se bazează pe dialectica formală a distanţei temporale. Pe relaţia dintre aceste două se bazează în sens gadamerian dialectica întrebării şi a răspunsului comunicării cu trecutul. Aceasta înseamnă că în relaţia noastră hermeneutică cu trecutul, trecutul ni se adresează şi ne interoghează înainte ca noi să-i punem vreo întrebare. Trecutul ne interoghează în măsura în care şi noi îl interogăm.

Potrivit părerii unanime a lui Gadamer şi a lui Ricoeur tradiţia luată în sensul real al cuvântului e: tradiţie lingvistică,[121] se întrupează în două stări ale limbii, în oralitate şi în scripturalitate.[122] Gadamer consideră că limba „devine

[121] Ricoeur se referă de multe ori la corelaţia profundă, esenţială şi originară dintre tradiţie şi limbă, mai ales atunci când presupune o legătură mai adâncă între *urmă* – luată în sens semiotic – şi tradiţie. Prin tradiţie trecutul lasă urmă pe fizionomia prezentului, oarecum se scrie pe sine pe planul prezentului, ceea ce sub raportul temporalităţii înseamnă, că timpul trecut se infiltrează din nou şi din nou în cursul timpului lumii (vezi RICOEUR 1985, 331).

[122] Cunoaşterea ce formează conţinutul tradiţiei este pe de-o parte, cunoaştere integrată în limbă, implicită, pe de altă parte, cunoaştere formulată în limbă, explicită (vezi NYIRI 16–17). În istoria culturilor, în legătură cu limba ca mediu, mijlocitor al tradiţiei se pot face diferenţe între cele două instituţii, precum şi între cele două epoci ale tradiţiei: între tradiţia *orală* (primordială) şi cea *scrisă*. Tradiţia orală nu transmite o oarecare imagine obiectivă a trecutului, nu sesizează îndeajuns diferenţa dintre trecut şi prezent, se împletesc în ea mitul şi realitatea. În cazul său nu putem vorbi nici despre text original, nici despre fidelitatea textului. Totodată însă tradiţia orală poate fi funcţională şi în circumstanţe schimbătoare, deoarece tehnica păstrării cunoaşterii (tehnica memorizării) îi asigură un anumit grad de variabilitate. Astfel, tradiţia orală de multe ori, vorbind în aparenţă despre trecut, de fapt modelează prezentul în numele trecutului. În opoziţie cu aceasta, odată cu apariţia scrisului a devenit posibilă reprezentarea exactă, obiectivă a cunoaşterii şi distanţarea subiectului cognitiv faţă de propriile conţinuturi mentale. Prin aceasta tradiţia scrisa oferă spaţiu şi pentru reflectarea critică (vezi NYIRI 22–25). Unii teoreticieni ai problemei tradiţiei

[Erdélyi Magyar Adatbank]

într-adevăr spirituală în scris", iar conştiinţa comprehensivă poate purta în mod suveran un dialog efectiv cu tradiţia scrisă. Literatura poate constitui forma supravieţuirii durabile, deoarece poate dobândi o simultaneitate specifică cu prezentul din totdeauna. Înţelegerea ei nu înseamnă să conchidem asupra vieţii trecute, ci că împărtăşim actualmente în prezent cele spuse (vezi GADAMER 1984, 274).

Dialectica formală a distanţei temporale este dată de diferenţierea ascunsă în distanţarea dintre trecut şi prezent. Biruirea acesteia se realizează în dialogul între trecut şi prezent, care este efortul comun al textului şi al cititorului, al interogatorului şi al interlocutorului depus pentru dezvăluirea şi însuşirea semnificaţiei (vezi RICOEUR 1985, 322). Totodată, în tradiţie cele două timpuri – timpul lumii şi cel al sufletului – se întâlnesc. Timpul calendaristic oferă un cadru instituţionalizat fundamentat astronomic pentru tradiţie, iar tradiţia, prin influenţa trecutului asupra prezentului, asigură continuitatea timpului calendaristic, a traversabilităţii distanţelor temporale.

---

văd un moment de discontinuitate fundamentală în istoria dezvoltării culturilor tocmai în trecerea de la tradiţia orală la cea scrisă, deoarece scrierea aduce cu sine validarea spiritului reflexiv, critic. K. Nyiri face o observaţie cu o aluzie critică în legătură cu aspiraţia lui Gadamer de a susţine continuitatea culturală dintre antic şi tnodem, arătând că Gadamer „presupune o continuitate cognitivă acolo unde trebuie să observăm o ruptură cognitivă: între tehnicile de memorie ale oralităţii ce exclud distanţa critică şi între cele ale scrierii ce creează distanţă critică" (vezi NYIRI 31).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

4. Conceptul de generaţie

În zilele noastre folosim expresia de generaţie în viaţa cotidiană şi în cultură cu mai multe înţelesuri. Cu înţeles obişnuit vorbim de obicei despre generaţia tânără şi generaţia în vârstă (despre generaţia „fiilor" şi a „taţilor"), despre alternarea generaţiilor, despre transmiterea valorilor şi a bunurilor de la o generaţie la alta. În formulările de acest gen, termenul de „generaţie" apare cu o semnificaţie destul de imprecisă, vagă, cu un polisemantism deranjant. Prin generaţie înţelegem ori un întreg grup de vârstă (ex. generaţie tânără), ori grupul indivizilor trăind într-o anumită perioadă dată (ex. generaţia anilor treizeci), ori o oarecare grupare a indivizilor ce sunt apropiaţi ca vârstă şi poartă anumite trăsături comune. Oricare abordare empirică a raporturilor generaţionale ale fiinţării umane orientează atenţia spre două trăsături importante ale acesteia: la corelaţia ei cu *timpul*, precum şi cu *relaţiile* dintre oameni, cât şi la corelaţiile ei cu combinaţia acestor două. Din analiza lor se pot deduce toate caracteristicile, pe baza cărora conceptul de generaţie poate fi delimitat de conceptele demografice, sociologice, antropologice înrudite ca sens, iar în raportul său cu cultura poate fi încărcat cu un conţinut filosofic ce trimite la un mod specific de fiinţare umană.

4.1. Generaţia socială

4.1.1. Vârsta

Conceptul de generaţie folosit în limbajul cotidian poartă un sens primordial, care corespunde şi sensului etimologic:[123] generare, procrearea urmaşilor, totalitatea indivizilor umani generată la un moment dat. Acest fapt atrage atenţia că într-o primă abordare conceptul de generaţie poate fi dedus din corelaţia exterioară a

[123] Cuvântul latin „generatio" provine din verbul „genere", care înseamnă primordial zămislire, procrearea urmaşilor. Printre sensurile lexicografice ale cuvântului „generaţie" figurează şi ordinea de descendenţă (genealogia), precum şi vârsta (viaţa sau vârsta unui om). *Dicţionarul explicativ al limbii române* precizează următorul sens relevant în acest context: „Totalitatea oamenilor (dintr-o comunitate socială dată) care sunt cam de aceeaşi vârstă" (DICŢIONAR 368)

[Erdélyi Magyar Adatbank]

timpului şi a vieţii umane. Această corelaţie este exprimată în conceptul *vârstei*.[124]

Vârsta, în funcţie de condiţiile concrete ale fiecărui grup de oameni, poate căpăta diferite accepţiuni din care unul este neîndoielnic *generaţia* (vezi SCHIFIRNEŢ 37). Dar şi cercetarea altor aspecte ale vârstei ajută la înţelegerea raporturilor generaţionale.

Ca prim pas în delimitarea conceptuală a fiinţării generaţionale, vârsta se ia în socoteală ca criteriu *biologic*: fiinţarea generaţională corelează cu faptul biologic al naşterii, al îmbătrânirii, al morţii şi al vârstei. În aceste fapte biologice crude, vârsta apare doar ca determinare temporală *cantitativă.* Cât timp trebuie să treacă pentru ca indivizii îmbătrâniţi, pe cale de dispariţie ai societăţii să se înlocuiască prin noi indivizi? Cât de mare e durata medie a vieţii umane, de-a lungul căreia indivizii care trăiesc pot înfăptui reproducerea vieţii, iar prin aceasta pot asigura continuitatea existenţei? Pentru exprimarea tuturor acestora sunt de ajuns unităţile timpului calendaristic, zilele, lunile, anii.

Individul uman, de-a lungul vieţii sale, trece prin diferite *perioade de viaţă*: prima dată este copil, pe urmă adult, în final devine om în vârstă. În viaţa sa se impune ritmul biologic al timpului. Diferenţa dintre perioadele de viaţă este înainte de toate o diferenţă temporală, de vârstă, se corelează cu cantitatea timpului, cu anii şi cu vârsta respectivului. Anumite perioade de viaţă se delimitează temporal în continuitatea vieţii ca unităţi discrete. Fiecărei perioade de viaţă îi corespunde o vârstă determinată.

Concepţia pur cantitativă, biologică a vârstei şi a perioadelor de viaţă poate fi susţinută doar printr-o abordare simplificatoare, pozitivistă,[125] care nu vede altceva în corelaţia dintre viaţă şi timp decât raporturi exterioare, calendaristico-cronologice. Printr-o abordare sociologico-antropologică mai circumspectă devine însă evident că în

[124] Expresia de „vârstă" (aetas, âge) nu acoperă nicidecum un concept explicit. Mentré înşiră cinci sensuri diferite pe baza definiţiilor lexicografice: 1. durată totală a vieţii; 2. acea perioadă, de când cineva este în viaţă; 3. un stadiu al vieţii; 4. o generaţie, a cărei durată este cca. 33 de ani, care corespunde câte unui grad al descendenţei directe (= la romani: „aetas", durata maximă a vieţii umane; o treime din „saeculum"); 5. totalitatea oamenilor trăind în aceeaşi perioadă (vezi MENTRÉ 17–18).

[125] Conceptul de timp al ştiinţelor naturii funcţionează în conformitate cu cerinţele metodologice ale obiectivităţii, în mod raţional se transferă în toate acele investigaţii ştiinţifice, în care obiectivitatea ştiinţelor naturii este considerată ca unica măsură a ştiinţificităţii. Astfel, în cercetările biologice, demografice şi sociologice de orientare pozitivistă temporalitatea complexă a fenomenelor sociale şi culturale este redusă la parametriile acestui concept de timp utilizat în ştiinţele naturii.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

viaţa umană, tot aşa cum raporturile sociale nu pot fi desprinse de raporturile biologice ale vieţii, nici aspectul biologic al timpului vieţii nu poate fi separat pe deplin de aspectele sociale. Conţinutul perioadelor de viaţă înlăuntrul unei comunităţi umane se delimitează social şi cultural prin aceea că cerinţa subzistenţei şi convieţuirea socială ordonează roluri determinate vârstelor respective. Totodată vârsta medie necesară reproducerii vieţii se modifică nu doar sub efectul factorilor biologici, ci şi sub cel al celor sociali şi culturali, iar lungimea ei se schimbă de la cultură la cultură. Nu trebuie făcut abstracţie nici de faptul că straturile de sens ale termenului „vârstă" diferă în dependenţă de folosirea lui în context biologic sau social. Deoarece vârsta biologică serveşte la desemnarea temporală a unor perioade de viaţă, conceptul sociologico-demografic al vârstei medii se extinde deja la întreaga viaţă umană ca o delimitare convenţională a vieţii umane. În această corelaţie vârsta devine deja o convenţie socioculturală.

Printr-o abordare biologică termenul de *generaţie* semnalează un element distinct, disecat din lanţul infinit genealogic al familiilor (vezi IAKOCZI 110–111).

Pe de-o parte, *generaţia biologică* se prezintă ca un şir de oameni cuprinşi în intervalul de la naştere şi până la maturitate, capabili de reproducere. Durata unei asemenea generaţii biologice reprezintă în general o treime din spaţiul temporal cronologic, care există între naşterea părinţilor şi formarea aptitudinii urmaşilor la reproducere (vezi SURDU 92). Generaţiile biologice alternează ciclic în procesul circular al reproducerii, ca susţinătorii continuităţii procesului, fără a se nominaliza social sau cultural.

Pe de altă parte, indivizii aparţinând diferitelor perioade biologice de viaţă dobândesc caracter generaţional şi în sens social-convenţional tocmai datorită rolurilor socioculturale ce rezultă din relaţiile lor diferite faţă de reproducerea biologică. Astfel, trei generaţii biologice succesive în raportul lor una faţă de cealaltă poartă aspecte socioculturale diferite, potrivit vârstei totalităţii de indivizi pe care îi cuprind. Înlăuntrul unor familii se poate diferenţia generaţia bunicilor (a bătrânilor), a părinţilor (a adulţilor), a copiilor.[126] Celula de bază a acestui tip de generaţie este formată de familie, ai cărei membri sunt uniţi prin legături biologice de rudenie. În generaţiile familiale indivizii aparţin grupurilor aşezate vertical de-a lungul perioadelor

[126] Conform observaţiilor antropologilor, fiecare societate recunoaşte trei categorii bazate pe vârstă: copil, adult, bătrân. În unele societăţi categoriile bazate pe vârstă sunt extrem de importante. Aceste grupuri reprezintă vârste „diferenţiate sub aspect cultural" (vezi HOLLÓS 117).

succesive ale vârstei umane, iar în cazul lor vârsta joacă un rol principal determinant de generaţie (vezi CIUREA 10, SCHIFIRNEŢ 43). Durata unei asemenea generaţii se extinde asupra unei părţi determinate a duratei normale a vieţii umane (vezi MENTRÉ 17).

Generaţiile familiale formează o trecere între caracteristicile biologice şi sociale ale fiinţării generaţionale, deoarece semnificaţiei biologice a vârstei i se asociază deja şi elemente sociale.[127] Acestea nu se leagă într-atât de determinarea de vârstă (de timp), cât mai degrabă de *ritmul* organic al vieţii (de ritmul timpului). Viaţa biologică şi spirituală îşi are perioadele ei de elan şi cele de stagnare, cele productive şi cele de repaus. Durata acestor ritmuri este alternantă, dar se află în raport cu durata întregii vieţi. Ritmul temporal al perioadelor de viaţă se exprimă şi în aspectele exterioare ale vieţii umane. Pregătirea pentru viaţa activă, activitatea propriu-zisă, pe urmă starea de repaus ce însoţeşte îmbătrânirea formează perioade vizibil delimitabile ale vieţii. În cazul generaţiilor familiale perioadele delimitate social ale vieţii individuale coincid cu perioadele procesului de viaţă delimitate înlăuntrul familiei. Perioada de viaţă social activă a individului umple intervalul, care separă în interiorul familiei două generaţii succesive, generaţia taţilor şi cea a fiilor.

Dincolo de conceptul de generaţie familială, vârsta are rol şi în formarea unor concepte de generaţie de alt tip. Asemenea este conceptul *generaţiei demografice*, care se bazează pe conceptul contingentului. *Contingentul* grupează acei indivizi umani care s-au născut în acelaşi an, sau care trăiesc în intervalul temporal corespunzător vârstei medii a taţilor şi a fiilor. În acest caz vârsta apare ca un indice *calitativ* ce delimitează contingentele (vezi SCHIFIRNEŢ 38, 45). Extinderea temporală a unei asemenea generaţii demografice este determinată pe de-o parte de factori demografici ca natalitatea sau mortalitatea, durata medie şi ritmul biologic al vieţii, pe de altă parte însă este influenţată de toate acele evenimente sociale-istorice mai importante, pe care cei născuţi în acelaşi an le trăiesc comun de-a lungul vieţii lor.

Diferit de cel anterior, conceptul unui alt tip de generaţie, cel de *generaţie istorică* se află doar într-o relaţie superficială cu vârsta. Acesta înseamnă totalitatea indivizilor trăind într-o epocă istorică delimitabilă cronologic (ex. generaţia paşoptistă, generaţia anilor şaptezeci etc.), care în ciuda vârstei lor diferite au fost supuşi influenţelor sociale, culturale,

[127] Se observă că generaţia familială dezvăluie *fluiditatea* conceptului de generaţie (vezi SCHIFIRNEŢ 44).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

psihologice ale aceloraşi evenimente, şi dispun astfel într-o oarecare măsură de un univers asemănător de trăiri (vezi MAHLER 322). Prin urmare cei mai mulţi autori consideră membrii generaţiei istorice „contemporani psihosociali".[128]

Relaţia temporală şi generaţională a indivizilor care formează generaţia istorică este mai complexă decât aceasta. Pentru indivizii respectivi existenţa împreună cu ceilalţi într-o epocă dată este cu totul întâmplătoare. Contemporaneitatea ce izvorăşte de aici rămâne doar o determinare temporală exterioară, în ciuda faptului că pare un factor de legătură, creator de generaţie. De fapt în acest caz factorii creatori de generaţie propriu-zişi sunt factori istorici în afara grupului de oameni ce formează generaţia. Deşi poate fi vorba despre o reacţie comună la influenţa acestora a celor ce trăiesc în aceeaşi epocă – şi potrivit acesteia, despre trăiri identice sau cel puţin asemănătoare – totuşi aceasta nu poate fi generalizată la nivelul indivizilor. Diferenţele probabile ale trăirilor individuale apar realmente mult mai mari decât asemănările ascunse în comuniunea de trăiri. În acest caz se poate vorbi cu mare probabilitate – înlăuntrul contemporaneităţii exterioare, cronologic determinate – despre non-contemporaneitatea manifestată la nivelul trăirii temporale interioare, deoarece indivizii de diferite vârste trăiesc altfel aceeaşi istorie. În această contemporaneitate deci cele două niveluri temporale, timpul exterior şi cel interior, se separă unul de celălalt şi acţionează în direcţii opuse. De aceea consider mai adecvată denumirea acestei relaţii drept *non-contemporaneitate contemporană.* O asemenea relaţie poate fi probabilă deoarece o generaţie istorică, formată de un grup de oameni care trăiesc în aceeaşi epocă, sub raport social şi cultural nu este nicidecum omogenă. Ea serveşte drept spaţiu de întâlnire al mai multor generaţii atât succesive cât şi simultane. Înlăuntrul generaţiei istorice o generaţie sociglă sau culturală poate determina în mod decisiv evenimentele epocii. Aceaşta se împlineşte mai ales atunci când începutul unei noi epoci istorice coincide cu apariţia unei noi generaţii sociale sau culturale. În aceste cazuri trăsăturile sociale şi culturale dominante ale fiinţării generaţionale se accentuează şi în generaţia istorică, ceea ce ar putea atrage după sine identificarea parţială a celor două tipuri de generaţie în opinia publică. Dar toate acestea nu schimbă în esenţă acel fapt că în sfera de extindere a unei generaţii istorice cuprinzătoare generaţia socială sau culturală dominantă coexistă cu

[128] Expresia e folosită şi de E. Surdu care încorporează concepuţi de generaţie istorică într-un mod insuficient motivat în conceptul de generaţie socială (vezi SURDU 93).

diferitele grupuri ale indivizilor diferiţi ca vârstă şi ca experienţă de viaţă, care la rândul lor fac parte din grupări generaţionale în dispariţie sau în apariţie.

În privinţa relaţiei vârstei şi a fiinţării generaţionale e incontestabil că vârsta este un indice biologic, psihologic şi socio-cultural important în determinarea existenţei generaţionale. Vârsta este un dat obiectiv esenţial al vieţii umane, ceea ce se arată şi în faptul că în cazul generaţiilor biologice, familiale, demografice într-o oarecare măsură – deşi în sens diferit – coincide cu o determinare generaţională. Cu toate acestea însă nu exprimă totuşi suficient conţinutul complex al existenţei generaţionale. Determinarea generaţională a vieţii individuale nu se limitează doar la particularităţile vârstei, deoarece schimbările biologice, psihologice, intelectuale, sociale ce însoţesc vârsta apar spontan, pasiv în viaţa omului, apartenenţa generaţională însă activizează şi obligă fundamental omul din punct de vedere social, cultural, spiritual (vezi SCHIFIRNEŢ 37, 51–52).

Deosebirile pe planul determinărilor de vârstă şi generaţionale ale existenţei umane se manifestă mai ales de-a lungul delimitării conceptuale dintre generaţia familială şi *generaţia socială*. Vârsta rămâne incontestabil şi în cazul generaţiilor sociale un determinant temporal exterior, un cadru temporal care modelează formal, în continuare, divizarea generaţională, dar conţinuturile existenţiale generaţionale propriu-zise sunt formate din asemenea determinări sociale şi culturale care descleştează considerabil cadrele de vârstă.

Trecerea de la generaţia familială la cea socială nu înseamnă o ruptură cu caracter de cezură în viaţa umană, deoarece determinarea de vârstă realizează o relaţie de continuitate între acestea. Membrii generaţiei sociale provin din generaţia familială. Influenţa familiei asupra generaţiei sociale rămâne decisivă încă mult timp. Dar relaţia lor nu rămâne totuşi de natură lineară. Pentru individ senzaţia apartenenţei la generaţia familială se bazează în primul rând pe relaţiile biologice (de rudenie) şi psihologice. Generaţia socială reprezintă pentru individ un conţinut existenţial de *altă calitate* decât generaţia familială (vezi SCHIFIRNEŢ 45).

Potrivit unor concepţii sociologice în epocile premergătoare modernităţii generaţiile sociale coincid cu generaţiile familiale (vezi MENTRÉ 16–17). Putem vorbi de fapt despre apariţia generaţiilor sociale de când ritmul temporal al proceselor sociale începe să difere de ritmul biologic al vieţii, iar individul prin ritmul său existenţial propriu se armonizează din ce în ce mai mult cu ritmul temporal al societăţii. Prin urmare, clarificarea mai exactă a esenţei generaţiei sociale necesită cercetarea acelor posibilităţi de

grupare ale indivizilor, care apar de asemenea în sistemul de referinţă al timpului, dar depăşesc nivelul de organizare al generaţiilor familiale. Sub raportul societăţii moderne această problematică este delimitată de câteva întrebări fundamentale: În ce măsură dobândesc faptele biologice, ce ajung în context social, un sens specific? În ce măsură poate determina vârsta împărţirea rolurilor sociale? Pot apărea în societatea modernă grupări, organizări bazate pe principiul vârstei? Cu alte cuvinte, pot exista oare grupuri şi roluri specifice de vârstă?

Vârsta formează incontestabil ţesutul de bază al fiinţării umane şi în societatea modernă. Ea determină fundamental posibilităţile existenţiale ale indivizilor şi precizează limitele acestora. Dar cercetarea sociologică a diferitelor societăţi şi culturi arată că în acestea vârsta are un rol divers, între societăţile premergătoare modernităţii şi societăţile moderne apar deosebiri fundamentale. În timp ce în societăţile premoderne vârsta joacă un rol decisiv în apartenenţa socială şi în împărţirea sarcinilor, în societăţile moderne însemnătatea socială a vârstei a scăzut considerabil. Organizările şi rolurile sociale devin în mare măsură independente de determinările de vârstă, iar acest lucru se accentuează cu atât mai mult cu cât se socializează mai intens viaţa indivizilor. *Socializarea* nu înseamnă pentru individ doar intrarea în reţeaua relaţiilor sociale, a instituţiilor, a rolurilor, ci şi aceea că alţii, cu care conviеţuieşte şi activează împreună, „cei mulţi” – cei existenţi în jurul lui în momentul prezent, cât şi cei din trecut, care au transmis toate acele conţinuturi, modele, forme de comportament, care constituiau socialul gata primit deja în momentul naşterii individului – nu înseamnă doar o lume exterioară impersonală în jurul individului, ci se integrează şi în structura sa de personalitate (vezi ELIAS 1990, 30). Totodată prin extinderea socialului toţi factorii, care la origine însemnau determinare biologică, de vârstă în viaţa umană, se socializează şi se instituţionalizează într-o oarecare măsură şi se integrează într-o formă socializată în structurile de personalitate ale individului, ca şi componentele generaţionale ale acestora. Caracteristicile existenţei generaţionale se recalifică din determinări biologice şi de vârstă în factorii sociali ai vieţii umane, într-o oarecare expresie a existenţei sociale socializate.

Categoria importantă care creează o legătură între socializare şi temporalitatea vieţii umane este *calea vieţii*. Conform părerii lui M. Kohli în societatea modernă calea vieţii a devenit o instituţie socială de importanţă deosebită, deoarece funcţionează ca un sistem normativ, care ordonează dimensiunea temporală a vieţii individuale. În calea vieţii se

[Erdélyi Magyar Adatbank]

manifestă acel fapt că pentru individ condiţiile şi problemele sociale se dezvoltă într-un „timp propriu”, iar activităţile individuale împreună cu consecinţele lor sociale se desfăşoară în acest timp propriu. Calea vieţii nu este doar o dimensiune existenţială, în care celelalte instituţii (ex. familia) îşi pot exercita influenţa într-un mod individual, ci un program autonom, integrat de socializare, care cuprinde într-o structură unitară diferitele sfere existenţiale şi trasează acele orizonturi ale lumii vieţii, înlăuntrul cărora activităţile individuale pot fi planificate şi realizate. În căile vieţii timpul individual al existenţei se socializează orientându-se după structurile lineare ale timpului cronologic, iar aceasta semnalează că modul de trai static al societăţilor premoderne, ordonat conform apartenenţei stabile din punctul de vedere al poziţiei a fost succedat de un mod de trai cu caracter biografic în fond, dirijat de un program de desfăşurare cuprinzând timpul vieţii individuale. În acesta rolul vârstei ca determinare temporală biologică s-a reprimat (vezi KOHLI 175–178).

4.1.2. Grupele de vârstă

În societăţile premoderne se pot găsi deja două grupări diferite ale indivizilor: *grupe familiale* bazate pe relaţiile de rudenie şi diferite categorii de vârstă-sex în care se pot produce cointeresările comune ale indivizilor neînrudiţi (vezi LINTON 98). Apartenenţa la un grup format pe baza criteriilor de sex sau de vârstă poate constitui precondiţia participării la anumite activităţi sociale, a împărţirii şi a împlinirii rolurilor sociale. Potrivit cercetărilor antropologice, în acele societăţi în care există *contingente*, adică unele grupuri ale indivizilor de aceeaşi vârstă sau de acelaşi sex trec împreună prin diferitele faze ale vieţii, marea parte a activităţilor sociale se organizează în *grupe de vârstă*, iar organizarea contingenţă face abstracţie de relaţiile de rudenie (vezi HOLLÓS 117).

Care sunt principalele caracteristici ale grupelor de vârstă? Şi poate oare generaţia socială să fie identificată cu ele? Grupa de vârstă poartă încă în sine determinarea de vârstă, dar diferit de generaţia familială asigură deja organizarea socială a indivizilor de aceeaşi vârstă sau de vârstă apropiată. Grupa de vârstă este deci *grupul social* care se organizează pe fondul principiului de vârstă, care poartă încă în sine formal structura temporală a generaţiei familiale. Apartenenţa individului la o grupă de vârstă rezultă pe de-o parte spontan din caracteristicile de vârstă, pe de altă parte, presupune şi un oarecare grad de conştienţă, deoarece constituie condiţia posibilităţii de angajare în activităţile şi în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rolurile sociale. Aceasta însă se realizează în mod diferit de la societate la societate. În societăţile premoderne în care împărţirea activităţilor şi a rolurilor sociale este încă în mare măsură legată de vârstă, în multe cazuri grupa de vârstă este factorul principal al diferenţierii sociale.[129] E drept însă că în societăţile cu organizare mai complexă bazele diferenţierii se transferă treptat de la factorii biologici şi de vârstă la factorii pronunţat sociali, ca domiciliul, ocupaţiile, modul de trai etc. Prin aceasta grupele de vârstă, deşi nu dispar cu totul, ajung pe planul al doilea faţă de grupurile sociale organizate pe alte baze. Vârsta trece pe planul al doilea ca factor de diferenţiere dominant, iar în aceasta are un rol şi faptul că din capul locului determină în mod natural apartenenţa individului la un grup pe bază de contingent. De fapt, după un anumit timp, individul încetează automat să aparţină unui anumit contingent, deoarece datorită vârstei sale aparţine unui alt contingent. De aceea, grupele de vârstă nu reuşesc să ţină individul pe o durată mai lungă şi într-o formă organizată în rândurile lor. Pentru individul societăţii moderne cadrele organizării sociale sunt de mai lungă durată, mai stabile, mai sigure.

În ultima perioadă în sfera sociologiei s-a aşezat iarăşi în prim plan, în mijlocul disputelor problema organizării sociale realizate în cadrul grupelor de vârstă. Acest fapt se leagă în primul rând de problematica poziţiei sociale a *tineretului*. Întrebarea se pune astfel: este oare tineretul o categorie socială autonomă? Incontestabil că în societatea modernă a ultimelor decenii participarea socială şi strădaniile de asumare a rolurilor a devenit din ce în ce mai mult o problemă socială globală. În mişcările tineretului din anii 60-70 s-a conturat exploziv aspiraţia puternic ideologizată a tineretului orientată spre transformarea într-o forţă socială autonomă. În societăţile moderne dezvoltarea organizărilor de tineret autonome pare să se. coreleze în mod paradoxal cu scăderea importanţei sociale atribuite vârstei. În societăţile arhaice, tradiţionale viaţa umană a fost privită în ansamblul ei, care trece prin perioadele copilăriei,

[129] De exemplu F. Mahler prezintă observaţiile lui Frobenius în legătură cu popoarele africane pentru a susţine modul de formare şi de funcţionare a sistemului sacralizat al grupelor de vârstă, care participă decisiv la împărţirea activităţilor, a bunurilor şi a puterii (vezi MAHLER 301–307). H. Schelsky subliniază că principiul vârstei poate deveni principiul fundamental al divizării sociale în societăţile, care sunt omogene din punct de vedere social, în care indivizii ocupă poziţii socialmente egale. De aceea, grupele de vârstă apar istoric doar în anumite stări sociale sub forma claselor sociale, care cuprind o întreagă generaţie a unei societăţi anume. Schelsky oferă în general ca exemplu societăţile dinaintea industrializării, şi aminteşte separat şi afirmarea principiului contingenţei în societatea feudală (vezi SCHELSKY 95–96).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

maturităţii şi bătrâneţii, ce reprezintă perioadele continuităţii vieţii. Toate acestea s-au integrat în continuitatea timpului social şi cosmic. În opoziţie cu aceasta în societăţile moderne tineretul, ca grupă de vârstă, devine independent faţă de alte grupe de vârstă instituţionalizate, se organizează în grupuri specifice şi se formează conştiinţa izolării sale sociale, pe care o adânceşte şi poziţia sa incertă faţă de valorile şi simbolurile culturale existente. Toate acestea conduc la destrămarea relativă a continuităţii socioculturale şi la conflicte ascunse sau deschise între grupele de vârstă, care în anumite cazuri adoptă forma conflictelor generaţionale (vezi ENCYCLOPAEDIA 10, 186).

Delimitarea conceptuală a tineretului, relaţia sa faţă de alte grupe de vârstă ascunde numeroase probleme teoretice şi metodologice, iar pentru cercetarea acestora se anunţă o nouă ştiinţă interdisciplinară şi integrativă, *juventologia*.[130] De-a lungul cercetării acestor fenomene unii teoreticieni adoptă o poziţie potrivit căreia tineretul din zilele noastre este un factor autonom şi activ în societate, iar prezenţa sa din ce în ce mai determinată şi mai eficace se corelează cu întinerirea generală a societăţii, în care se exprimă o oarecare legitate a progresului uman. Alţi autori formulează mai precaut, căci, deşi recunosc că tineretul de azi este un grup social ce deţine caracteristici sociologice, psihologice, spirituale specifice, totuşi, subliniază că acesta nu poate fi privit ca un strat social autonom sau unitar (vezi GAZSÓ 28). De asemenea, alţii încearcă să aducă argumente pentru susţinerea faptului că tineretul ca atare, tocmai datorită particularităţilor sale de vârstă şi sociale, nu poate fi definit ca o categorie socială autonomă.

Nu avem ca scop aici cercetarea amănunţită a acestei problematici şi luarea unei poziţii pe lângă unul dintre punctele de vedere. Din perspectiva problematicii relaţiei grupelor de vârstă şi a generaţiei sociale acest fapt prezintă interes în măsura în care autorii aparţinând diferitelor punctelor de vedere – aproape unanim – tratează problema tineretului ca problemă generaţională, iar în conflictele sociale izbucnite datorită mişcărilor de tineret văd în mare măsură un conflict generaţional.[131] Acesta, din perspectiva temei noastre, pare important, deoarece prin punerea sub semnul întrebării a statutului autonom al tineretului, unii autori pun sub semnul întrebării şi problematica sociologică a divizării generaţionale a societăţii şi totodată şi posibilitatea existenţei generaţiilor

[130] În legătură cu aceasta în literatura autohtonă de specialitate vezi cercetările lui Fred Mahler şi scrierile sale apărute în anii ’80.
[131] În legătură cu aceasta vezi ex. MENDRAS 205–210.

sociale. De aceea nu putem face abstracţie de argumentele mai importante legate de această problemă.

Există autori, care aşază în context generaţional însăşi apariţia problemei tineretului în epoca noastră şi intrarea ei în sfera cercetărilor sociologice. De exemplu L. Chisholm se referă la faptul că în cercetările sociologice mai vechi nu a apărut problema tineretului cu o claritate corespunzătoare, deoarece au preferat cercetarea divizării orizontale a vieţii sociale faţă de cercetarea divizării verticale şi, astfel, locurile ocupate în societate, precum şi tranziţiile dintre secvenţele de viaţă au rămas „subexponate". Astfel, s-a format o imagine destul de statică şi izolată a tinereţii ca perioadă de viaţă. Faptul că cercetările sociologice mai vechi au neglijat cadrul vertical al corelaţiilor fundamentate în ciclul vieţii a îngreunat conceperea generaţiei ca o categorie de trăire structurată social (vezi CHISHOLM 54–55). Autorul amintit vede deci şi sub raport metodologic o corelaţie fundamentală între perceperea tineretului ca o categorie socială şi conceperea sociologică a generaţiei ca o categorie de trăire structurată.

Un alt teoretician de seamă a problematicii tineretului, H. Schelsky, demonstrează că ideea potrivit căreia tineretul are un statut social autonom se bazează pe descoperirea sociologic corectă că tranziţia din lumea copilului în lumea adulţilor în fiecare societate capătă o anumită formă ca fază de mijloc. Totodată însă contestă ideea că ordinea de vârstă ar putea schimba ordinea socială. De fapt formarea socială a tineretului înlăuntrul structurii sociale a diferitelor epoci este extrem de maleabilă şi variabilă, şi de aceea nu se poate trata ca element central al structurii antropologico-sociale de bază.[132] (vezi SCHELSKY, 1969, 93.).

Schelsky aduce ca argument decisiv împotriva ideii autonomiei tineretului observaţia că omul modern aparţine simultan unei familii, întreprinderi, localităţi, partid, biserici, organizaţii etc. şi prin urmare comportamentul său social în fiecare caz este un *sistem de roluri* sociale organizat în mod individual. Într-un asemenea sistem social faptul că cineva este „tânăr" din perspectivă socială poate fi doar unul dintre „roluri" în cadrul sistemului de roluri al individului, dar tineretul nu poate forma o „ordine" totală din punct de vedere social, care ar putea să-şi subordoneze toate rolurile sociale. Din contră, diferitele categorii sociale

[132] Schelsky se referă şi la faptul, că acele stări sociale, în care clasele de vârstă cuprind sub forma claselor sociale o întreagă generaţie a societăţii, oferă un model istoric pentru aceea pretenţie ca tineretul, ca o sferă separată, să se ţină departe de lumea adulţilor (vezi SCHELSKY 95).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

cuprind tineretul înlăuntrul lor, ca tineretul familiilor, al întreprinderii, al partidului, al bisericii, iar tineretul poate forma în interiorul acestora variantele de tineret ale rolurilor sociale, care se pot combina în sisteme de roluri, la fel ca în cazul adulţilor (vezi SCHELSKY 98–99). Schelsky accentuează că nu există în mod pronunţat roluri de vârstă. Potrivit lui, vârsta nu are importanţă din punctul de vedere al rolului. El consideră că în societatea modernă se realizează *„nivelarea generaţională a comportamentului social*", ceea ce înseamnă că nu doar asupra tinerilor se pot impune roluri de adult, ci şi adulţii, chiar şi bătrânii pot adopta forme juvenile de comportament. Astfel, graniţa decisivă înlăuntrul structurii sociale nu se trasează între tânăr şi adult, ci între copil şi tânăr, atunci când, o dată cu transformarea copilului în tânăr, stadiul autonom de comportament dispare din viaţa individului (vezi SCHELSKY 100–101).

Schelsky face parte dintre cei care identifică mişcările de tineret cu mişcările generaţionale. Prin ideea nivelării generaţionale aduce un argument decisiv nu doar împotriva ideii tineretului autonom, ci totodată şi pentru banalizarea importanţei sociale a problemei generaţionale. El consideră divizarea generaţională a societăţii ca eventuală, ocazională, ca un proces care în cazul tineretului ocazional apare marcant, dar pe urmă se contopeşte cu procesele sociale mai cuprinzătoare, prin aceea că de-a lungul maturizării, tineretul se integrează în rolurile şi instituţiile sociale şi dezbracă rând pe rând semnele specifice ale izolării sociale. În final, argumentul decisiv va fi vârsta, care datorită naturii sale în societăţile moderne acţionează împotriva propriei sale însemnătăţi sociale, căci îşi păstrează însemnătatea până când indivizii ce formează tineretul îşi bazează pe ea identitatea lor de grup, conştiinţa lor de tineret. Dar în momentul în care aceşti indivizi, prin trecerea timpului, păşesc într-o nouă perioadă existenţială, vârsta ca factor formator al identităţii de grup îşi pierde însemnătatea. Nu e greu să recunoaştem limitarea metodologică fundamentală a acestei concepţii, aceea de a concepe procesele de divizare temporală a societăţii moderne pe modelul generaţiilor familiale. Totodată, sociologia modernă, întrucât reduce problema generaţiilor sociale la problematica grupelor de vârstă, este ameninţată de o altă primejdie metodologică: încă îşi mai bazează explicarea unei dimensiuni importante a progresului social pe legea vârstei umane cu durată delimitată, iar înlăuntrul acesteia pe legea biologică a perioadelor de viaţă ce se succed linear.

Pentru Schelsky situaţia istorică empirică a făcut evidentă identificarea problemei tineretului şi a problemei generaţionale, deoarece mişcările de tineret de la sfârşitul anilor 60, al căror material faptic l-a studiat direct, s-au desfăşurat însoţite de schimbul de generaţii. Întrebarea

se pune astfel: prin maturizarea tinerilor de atunci oare şi generaţia nou-apărută şi-a pierdut însemnătatea socială şi identitatea generaţională? Acest fapt ar putea fi adevărat doar dacă identitatea generaţională ar fi totalmente identică cu particularităţile de vârstă socializate ce determină primordial identitatea juvenilă. Acesta însă nu poate fi adevărat pe deplin şi datorită faptului că, potrivit observaţiilor sociologice, semnele căutării identităţii generaţionale se pot întâlni la fiecare contingent (vezi FRICZ 16). Aspiraţia orientată spre autonomie a contingentului în vârstă se poate analiza asemănător celei a tineretului. Totodată însă e îndoielnic dacă divizarea socială pregnantă ar putea să excludă, să-şi integreze şi să banalizeze divizarea generaţională.

Numeroase argumente teoretice şi metodologice susţin însă că în realitate conceptul generaţiei sociale nu poate fi identificat cu conceptul grupei de vârstă. Totodată însă nici nu poate fi emancipat pe deplin de acesta. De fapt, întrucât organizarea generaţională a societăţii se corelează oarecum cu structurarea timpului social, aceasta nu se poate abstrage pe deplin de caracteristicile de vârstă ale indivizilor. Într-o societate, pentru ca gruparea şi organizarea generaţională să se poată afirma, este nevoie de existenţa contingentelor. Contingentul oferă un cadru de vârstă potrivit organizării generaţionale, întrucât cuprinde formal într-o unitate indivizii (aproximativ) de aceeaşi vârstă. Dar determinările de conţinut ale generaţiilor sociale nu pot fi deduse unilateral din caracteristicile de vârstă ale contingentelor, iar divizarea generaţională a societăţii nu coincide cu divizarea potrivit contingentelor. S-ar putea ca o grupare generaţională să se bazeze pronunţat pe un contingent anume, dar în majoritatea cazurilor este mai largă, cuprinde mai multe contingente apropiate unele de altele. Totodată, în cazul individului apartenenţa la un anumit contingent nu este condiţia necesară a apartenenţei la o generaţie.

Limitele de vârstă ale grupării generaţionale sunt mult mai destinse şi mai largi decât cele ale contingentelor. Acest fapt este susţinut şi prin următoarea ordine de idei a lui Á. Heller. Viaţa individuală umană este de o durată finită, e delimitată, punctul său terminus natural este moartea. Această conştiinţă a delimitării pătrunde întregul câmp al gândirii şi al activităţii omului. Viaţa umană este cuprinsă între limite existenţiale individuale: naşterea şi moartea. Totodată, în viaţa omului apar şi asemenea limite, pe care le trasează istoria şi cultura. Heller le numeşte „limite istorice”, deoarece nu delimitează direct viaţa individului, ci marchează în general soarta unei comunităţi umane, a unei organizări sociale, dezvoltarea acestora pe o anumită perioadă dată. Generaţia este o

formă existenţială colectivă ce se găseşte între asemenea limite istorice. Nu apartenenţa la un contingent asemănător îi face pe oameni să aparţină aceleiaşi generaţii, ci faptul că aceştia au experimentat anumite puncte-limită istorice şi au reacţionat la acestea relativ la aceeaşi vârstă (vezi HELLER 310). Pe când contingentul este doar o determinare exterioară, temporală, o proiecţie socială şi demografică a timpului de vârstă, existenţa generaţională este purtătoarea unui surplus existenţial, care rezultă din trăirea comună unei situaţii istorice determinate şi reacţia comună la aceasta. Vârsta asemănătoare constituie doar posibilitatea temporală exterioară a acestei trăiri comune. Generaţia este deci un moment discret în continuitatea naşterii oamenilor, care izvorăşte din interacţiunea limitei istorice şi a duratei de viaţă individuale (vezi HELLER 310).

Cât de mare este acea durată istorică care favorizează transformarea indivizilor aproximativ de aceeaşi vârstă în generaţie? Heller subliniază că apariţia generaţiilor luate în sens modern se leagă de densitatea punctelor-limită istorice, deci de accelerarea ritmului proceselor istorice. Acolo unde timp de mai multe secole nu s-a produs o schimbare decisivă în viaţa istorico-socială, s-au alternat contingente în timp, fără a se putea vorbi despre generaţie. Generaţii s-au format de atunci de când durata schimbărilor istorice şi durata vieţii individuale oarecum s-au apropiat una de alta.[133] Cealaltă extremitate s-a dezvoltat în societatea modernă, cu ritm accelerat la maxim. Aici deja durata schimbărilor s-a scurtat considerabil faţă de durata existenţei umane, iar înlăuntrul unei durate existenţiale umane pot avea loc mai multe puncte-limită istorice, ceea ce practic înseamnă că alternarea generaţiilor s-a accelerat considerabil. De-a lungul unei durate medii a unei vieţi umane se pot schimba mai multe generaţii. Cu alte cuvinte, grupul unor indivizi aproximativ de aceeaşi vârstă poate trece de-a lungul fiinţării sale prin mai multe schimburi de generaţii. Durata unei generaţii s-a scurtat considerabil faţă de durata medie a unei vieţi umane, şi astfel se pot încadra în ea mai multe generaţii.

Pe baza acestora se poate constata că generaţia ca o categorie sociologică nu se poate identifica cu grupa de vârstă. Apartenenţa individului la grupa de vârstă nu rămâne indiferentă nici pentru individ, nici pentru colectivitatea la care aparţine. Vârsta cronologică şi particularităţile biologice şi psihologice ce o însoţesc generează schimbări

[133] Autori diferiţi se înţeleg în privinţa ideii că în istoria europeană apariţia generaţiilor se poate aşeza la începuturile formării societăţii europene moderne, în perioada iluminismului. Înainte de aceasta nu putem vorbi despre generaţii în sensul modern al cuvântului.

în poziţia socială a individului, în concepţia sa asupra vieţii şi a lumii, în aşteptările sale, în aprecierea circumstanţelor sociale. Fiinţa generaţională şi relaţiile dintre generaţii au deci o fundamentare biologico-cronologică, dar din aceasta nu se poate deduce conţinutul social al fiinţării generaţionale (vezi SURDU 92). Pentru recunoaşterea organizării generaţionale a societăţii e nevoie de o concepţie sociologică ce porneşte, dincolo de contingent, de la generaţia socială ca realitate. În scopul găsirii acesteia să facem un pas în urmă şi să aruncăm o privire asupra acelor descrieri şi definiţii deja clasice, pe care le-a dat F. Mentré, iar pe urmă K. Mannheim în legătură cu conceptul generaţiei şi cu problema generaţională.

4.1.3. Grupul generaţional şi comunitatea generaţională

Pentru Mentré – care, potrivit lui Mannheim, are meritul de a fi oferit prima privire generală istorică asupra problemei şi a încercat să aşeze întreaga problematizare pe baze ferme – generaţia socială este gruparea indivizilor aparţinând diferitelor familii, a căror unitate rezultă dintr-o mentalitate specifică, şi durata ei se extinde pe o perioadă determinată (vezi MENTRÉ 13). În cele ce urmează subliniază că generaţia socială cuprinde un grup de oameni cu durată analogă cu durata unei generaţii familiale, în care se întrupează o stare sufletească colectivă, un mediu spiritual original. Durata fiinţării unei generaţii o consideră analogă cu generaţia familiei, deoarece manifestarea efectivă în societate a unei generaţii se extinde pe durata activităţii, adică pe anii cuprinzând vârsta tânără şi mai ales cea adultă (vezi MENTRÉ 40). Mentré consideră naşterea într-o anumită perioadă ca factor decisiv din punctul de vedere al apariţiei sociale şi ai apartenenţei la o generaţie. Potrivit lui, legea generaţiei sociale se bazează pe legea vârstei individuale. Totodată, Mentré accentuează de multe ori că după el definirea generaţiei sociale nu se epuizează prin caracteristicile vârstei şi ale duratei – deşi nici pe acestea nu le consideră neglijabile –, deoarece specificul calitativ şi de conţinut al existenţei generaţionale este dat de aceea că indivizii care se află în relaţie directă de contemporaneitate dispun de o stare sufletească comună şi formează o unitate spirituală. Deci Mentré, dincolo de factorul temporal (vârsta activă), caracterizează conţinutul generaţiei sociale prin trăsături psihologice şi culturale. De aceea, în cazul lui, conceptul generaţiei culturale, spirituale nu se delimitează în esenţă de cel al generaţiei sociale. Totodată, însă, nu poate surprinde corespunzător acea alteritate calitativă,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

acel surplus existenţial, pe care îl reprezintă generaţia socială faţă de latura biologică şi psihologică a fiinţării generaţionale.

K. Mannheim oferă o sinteză generală a problemei generaţionale. Potrivit lui, în legătură cu problema generaţională se pot contura două problematizări. În centrul problematizării *pozitiviste* a stat acea străduinţă „să se găsească o oarecare *lege universală* a ritmului istoriei, mai mult, în domeniul legii biologice a duratei limitate a vieţii umane şi în cel al gradaţiilor de vârstă”, şi pornind de la aceasta să se înţeleagă alternarea formală a curentelor spirituale şi sociale. În această abordare simplificatoare dificultatea problemei s-a manifestat în modul găsirii acelui „timp mediu”, de-a lungul căruia în viaţa publică noua generaţie o schimbă pe cea anterioară, precum şi a acelui „început natural”, care poate fi cezura ce marchează începutul unei noi epoci istorice în continuitatea istorică. Durata funcţionării unei generaţii este stabilită în general la 30 de ani de către aceste cercetări. E mult mai grea însă găsirea începutului natural al unei generaţii, deoarece naşterea şi decesul oamenilor se desfăşoară continuu în societate, iar distanţe temporale complete există doar înlăuntrul familiilor individuale (vezi MANNHEIM 1969, 34–35). Potrivit problematizării *romantico-istorice* (Dilthey, Heidegger, Pinder), problema generaţională „dă dovadă de prezenţa timpului interior non-măsurabil, perceptibil, exclusiv calitativ”. Aici Mannheim îl invocă pe Dilthey, care opune timpului măsurabil *cantitativ* timpul interior al trăirii, perceptibil doar *calitativ* şi defineşte unitatea generaţională prin „reprezentarea măsurabilă din interior”. Totodată, faţă de succesivitatea temporală atribuie un înţeles mai adânc şi *simultaneităţii.* Legat de aceasta, istoricul artei Pinder introduce conceptul „*simultaneităţii non-simultane*”, potrivit căruia în acelaşi timp cronologic – deoarece doar timpul trăit este real – fiecare generaţie trăieşte de fapt într-un timp interior cu totul diferit calitativ. Totodată, potrivit lui Pinder, o generaţie devine unitate calitativă prin aceea că elaborează în sine un „*entelekheia*”, ceea ce este expresia simţului înnăscut al vieţii şi a celui al lumii. În introducerea acestui concept Mannheim vede aspiraţia de a distruge ideea unităţii unei epoci istorice bazată pe conceptul spiritului epocii (vezi MANNHEIM 1969, 39–42).

Însumând poziţia acestor două orientări, Mannheim constată că cei mai mulţi cercetători greşesc în aceea că leagă esenţa problemei generaţionale de prezentarea ritmicii generaţionale ce adoptă forma unor intervale de timp fixabile odată pentru totdeauna. Deşi teoria intervalelor de timp nu se dovedeşte valabilă, totuşi problema generaţională rămâne

una demnă de cercetare (vezi MANNHEIM 1969, 45). Această cercetare poate fi cu succes doar atunci când confruntăm conceptul generaţiei sociale, dincolo de categoriile cu referire la vârstă, cu celelalte categorii sociale fundamentale, pe care se clădeşte divizarea actuală a societăţii moderne. Doar aşa se poate cerceta locul şi rolul pe care îl deţine în rândul acestora categoria generaţiei sociale.

Sociologia clasică delimitează două forme fundamentale ale organizării sociale a indivizilor: *organizarea comunitară* şi *organizarea de grup*. Tönnies elaborează această problemă ca diferenţierea conceptuală dintre *comunitate* şi *societate*. Diferenţa dintre cele două se deduce din natura relaţiilor dintre indivizii umani. Pe când comunitatea se bazează pe relaţiile vii, directe, reale, purtând posibilităţile înţelegerii şi ale convieţuirii umane, societatea conţine relaţii ideale, mecanice, care separă indivizii unii de alţii şi îndeamnă la colaborare instituţională.[134] Comunitatea trebuie considerată un organism viu, iar societatea o formaţiune mecanică (vezi TÖNNIES 11).

Potrivit concepţiilor sociologice de mai târziu, limita dintre comunitate şi societate, dintre comunitate şi grup social nu este atât de rigidă, e mult mai flexibilă. R. Merton aminteşte că termenul *grup* este perceput de multe ori în mod prea general şi denumeşte un mare număr de oameni, între care, în majoritatea cazurilor, nu există nici un fel de interacţiune socială, deşi consideră valabile asupra lor înşişi aceleaşi norme sociale. Oamenii ce aparţin grupului recunosc valori comune, de aceea se simt solidari, iar datorită acestuia consideră împlinirea unor asumări de rol ca obligaţie morală. În acest caz deci, grupul interpretat prea larg adoptă criteriile comunităţii.

Merton defineşte *categoria socială* ca fiind conceptul cel mai general, ca totalitatea acelor status-uri sociale între posesorii cărora nu există interacţiune socială. O categorie socială se poate. transforma în comunitate în cazul în care membrii săi sunt legaţi prin asemănarea, comuniunea valorilor, a normelor, a asumărilor de roluri. De asemenea, o categorie socială poate acţiona ca grup dacă membrii ei sunt legaţi prin asemănarea intereselor, iar în consecinţă se formează interacţiuni sociale între aceştia, adică cei care comunică între ei potrivit modelelor formate, iar aceasta este o definiţie echivalentă cu cea anterioară. În afară de aceasta, Merton consideră ca o caracteristică a conceptului sociologic de grup şi faptul că persoanele care comunică între ele se definesc ca

[134] „Relaţia – scrie Tönnies –, deci legătura, ori o considerăm ca viaţă reală şi organică – aceasta este esenţa comunităţii (Gemeinschaft) – ori ca o formaţiune ideală şi mecanică – acesta e conceptul societăţii (Gesellschaft)" (TÖNNIES 9).

„membri ai grupului”, cât şi faptul că persoanele care comunică sunt definite şi de către alţii (alţi membri ai grupului, sau cei în afara grupului) ca „aparţinând grupului”. Desigur, fiecare grup este în acelaşi timp şi comunitate, dar acele comunităţi, ai căror membri nu sunt în interacţiune unii cu ceilalţi, nu se pot considera grupuri. Totodată, numeroase organizări sub formă de comunitate mică funcţionează ca grup, deoarece membrii lor intră în interacţiune unii cu alţii (vezi MERTON 581–583, 606–607).

Alţi autori consideră important în definirea grupului pe lângă interacţiune şi faptul că membri unui grup urmăresc un scop comun, care motivează participarea lor la activităţile de grup, precum şi că scopul comun, precum şi interacţiunile dintre membri împrumută grupului o fizionomie şi un dinamism specific. Astfel, anumite grupuri, pe baza semnelor uşor recognoscibile, pot fi separate şi din exterior unele de altele (vezi AUBRY 13).

În diferenţierea conceptuală a grupului şi a comunităţii poate avea un rol important şi modul prin care individul poate deveni membrul unuia sau al altuia. Apartenenţa de grup nu este în sine determinată nici de naştere, nici de mărcile personalităţii. Mai degrabă, ea poate fi rezultatul întâmplării sau al alegerii conştiente. Când întâmplarea încetează şi individul ajunge într-o legătură organică, esenţială şi permanentă cu grupul, atunci nu mai este vorba despre grup, ci despre *comunitate* (vezi HELLER 56).

Spre deosebire de grupuri, pentru individ comunităţile pot fi *comunităţi naturale*, înlăuntrul cărora „s-a născut” individul, sau *comunităţi liber eligibile*. Á. Heller, care constată această diferenţă, presupune o anumită scară de valori între *grup* şi *comunitate*. Potrivit ei, comunitatea este un asemenea grup structurat, care are o scară de valori relativ omogenă şi căreia individul îi aparţine în mod necesar. „Organizarea” şi „unitatea” în cazul comunităţilor nu este niciodată numai un criteriu formal. Fiecare comunitate deţine un sistem de valori relativ omogen, ceea ce însă nu înseamnă o ierarhie strânsă de valori, care fixează rigid locul valorilor mergând până la cazurile individuale. Individul, care în mod simultan poate fi membru al mai multor grupuri, nu poate deveni membru ai unor infinit de multe comunităţi. În mod uzual apartenenţa la o singură comunitate obişnuieşte să stabilească cadrele modului de trai al individului. Acest fapt nu exclude, desigur, posibilitatea existenţei paralele a comunităţilor alese ale individului, nici înfăptuirea alegerii noii comunităţi (vezi HELLER 61–64).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Cum se raportează conceptul generaţiei sociale la formaţiunile sociale schiţate mai înainte?

Din ordinea anterioară de idei întrebarea se oferă în mod evident: Oare generaţia socială poate fi privită sociologic ca grup social sau ca şi comunitate? Dacă socotim caracteristicile enumerate ale grupului şi ale comunităţii, atunci iese la iveală că acestei întrebări nu i se poate da un răspuns clar, punerea ei în acest fel fiind greşită. Generaţia socială apare incontestabil ca o grupare a unui mare număr de indivizi care sunt de vârstă apropiată. Această grupare însă poartă în sine numeroase caracteristici atât ale grupului social, cât şi ale comunităţii, iar din perspectiva organizării ocupă un loc intermediar între acestea. Dintre conceptele lui Merton cel mai bine i se potriveşte *categoria socială*, în care se pot desfăşura procesele de organizare arătând atât în direcţia grupului, cât şi în cea a comunităţii.

K. Mannheim se aşază pe o poziţie originală în această problemă. Potrivit lui coexistenţa indivizilor legaţi într-o unitate generaţională nu tinde spre formarea concretă de grup, mai mult, chiar ca simplă legătură poate fi pusă în opoziţie cu formaţiunile concrete de grup. Cu alte cuvinte, indivizii aparţinând generaţiei nu formează un grup *in concreto*. În cazul lor nu ia naştere o unitate de grup nici pe baza legăturilor existenţiale ce rezultă din apropierea vitală, nici prin voinţa conştientă, prin act fondator. Acest fapt totodată nu exclude însă posibilitatea ca faptul unităţii generaţionale să devină ocazional baza formaţiunilor concrete de grup. În ciuda acestuia legătura generaţională e un fenomen social, a cărui bază este formată din „aşezarea înrudită înlăuntrul planului social" a indivizilor. Ca *fenomen de aşezare*, Mannheim vede comparabilă legătura generaţională cu poziţia de clasă, deoarece defineşte poziţia de clasă ca aşezarea înrudită potrivit destinului existenţial a indivizilor înlăuntrul structurii economice şi de putere a societăţii dintotdeauna. În consecinţă, este o trăsătură înrudită şi faptul că individul este atât înlăuntrul poziţiei generaţionale, cât şi înlăuntrul celei de clasă, şi e secundar, dacă e conştient de acesta, sau dacă se consideră ca aparţinând acesteia, ori dacă eventual ascunde acest fapt de sine însuşi (vezi MANNHEIM 1969, 48–50). Mannheim consideră ca bază a aşezării generaţionale ritmul biologic ce se impune în fiinţarea umană – faptul vieţii şi al morţii, faptul duratei de viaţă limitate şi faptul îmbătrânirii. Aşezarea înrudită a indivizilor în interiorul curentului istoric al acţiunii istorice provine din apartenenţa la acelaşi (sau apropiat) contingent. Aceasta însă nu înseamnă că Mannheim nu delimitează clar problematizarea biologică şi sociologică în domeniul

fenomenelor generaţionale. El accentuează în mod special că, deşi faptul *sociologic* al legăturii generaţionale se bazează pe faptul ritmului biologic al fiinţării umane, aceasta nu înseamnă că ar putea fi deductibil din acesta (vezi MANNHEIM 1969, 51).

Tot ceea ce rezultă din aşezarea specifică în spaţiul vital social-istoric formează conţinutul social specific al fiinţării. Pe de-o parte fiecare aşezare exclude un anumit număr însemnat de moduri de trăire, de gândire, de sentiment şi de acţiune, iar terenul autoafirmării personalităţii îl restrânge la anumite posibilităţi delimitate. Însă, potrivit lui Mannheim în fiecare aşezare se ascunde o asemenea tendinţă pozitivă, care poate fi definită din particularitatea aşezării. Aceasta este o tendinţă orientată spre un mod determinat de comportament, de sentiment şi de gândire, care pentru indivizii legaţi generaţional face posibilă participarea paralelă la acelaşi stadiu al acţiunii colective (vezi MANNHEIM 1969, 52–53). Aceasta însă înseamnă doar definirea mecanică, exterioară fenomenului aşezării. Pentru a obţine o imagine completă despre tendinţa ascunsă în aşezarea înrudită, trebuie introdus şi fenomenul de *stratificare a trăirilor*. Aşezarea comună a membrilor unei generaţii în spaţiul social „nu este dată de faptul naşterii în acelaşi timp cronologic, nu tinereţea, maturizarea, îmbătrânirea simultană, ci mai degrabă posibilitatea, ce rezultă de aici, a celor în cauză să participe la aceleaşi evenimente, conţinuturi existenţiale etc., şi, mai mult, să facă toate acestea sub semnul stratificării de conştiinţă cu acelaşi caracter” (vezi MANNHEIM 1969, 60). Deci, conform lui Mannheim, spaţiul vital social-istoric comun face posibil ca aşezarea potrivit naşterii să devină *sociologic* relevantă.

În cele ce urmează nu împărtăşesc pe deplin părerea lui Mannheim referitoare la excluderea generaţiei ca formaţiune concretă de grup, deoarece consider că această problemă necesită o tratare mai nuanţată. Accept ideea că unitatea generaţională nu poartă în sine caracteristicile stricte ale grupului concret, dar prin aceasta nu doresc să exclud ipoteza orientată spre fiinţarea generaţiei sociale ca formaţiune cu caracter de grup, în primul rând aceea că, în anumite etape ale fiinţării generaţionale, ar putea adopta semnele mai pronunţate ale caracterului de grup. Aşadar generaţia socială este o grupare destinsă, care se poate afla la diferitele nivele de organizare a structurării interioare şi a instituţionalizării, în dependenţă de faptul că reţeaua interacţiunii cu model specific generaţional este mai rară sau mai densă. În societate, într-o generaţie ce se prezintă mai pregnant, exigenţa organizării interioare mai articulate apare mai accentuat, iar relaţiile dintre membrii generaţiei se ierarhizează,

se formează diferitele poziţii şi roluri generaţionale şi ordinea interioară a deţinerii acestora. Mai exact s-ar putea formula astfel: poziţiile şi rolurile sociale fundamentale câştigă într-un anumit sens caracter şi conţinut *generaţional*. Potrivit acestuia apar acele instituţii generaţionale, adică înlăuntrul instituţiilor sociale mai cuprinzătoare acele poziţii generaţionale, care asigură stabilitatea participării membrilor generaţiei respective la activităţile sociale, susţinerea şi impunerea mentalităţii şi a comportamentului generaţional, a valorilor şi a normelor. Această problemă însă necesită o dezbatere mai nuanţată, mai precaută.

Aici trebuie să ne referim, din punctul de vedere al definirii conceptului generaţiei sociale, la o altă diferenţiere conceptuală importantă. F. Mentré preia de la L. Lévy-Bruhl diferenţierea conceptuală a *instituţiilor* (institutions) şi a *seriilor libere* (séries). Potrivit acesteia societăţile civilizate integrează două forme de organizare diferite în caracteristicile lor. Pe de-o parte instituţiile, care sunt corporaţii de mare extindere, ce se organizează şi funcţionează pe baza regulilor stabilite anterior, care aspiră la permanenţă prin esenţa lor, sunt păstrătoare de tradiţie, conservatoare, pe de altă parte seriile, care sunt grupările voluntare ale indivizilor, ce se mişcă între cadre mai strânse, dar prin esenţa lor au spirit inovator, şi în care cei participanţi sunt legaţi primordial de legăturile spirituale. Instituţiile integrează înlăuntrul lor relaţii ierarhice consfinţite de reguli sau obiceiuri. Seriile sunt asocieri libere şi mobile, ce acţionează sub influenţa spiritului inovator interior, sub cea a elanului vital (élan vital) ce îndeamnă la creare. Pe când instituţiile impun normele consfinţite de colectivitate, seriile lasă forţele creatore să se afirme liber. Ele întrupează spiritul independent, inovator, care caută desfăşurarea în afara limitelor instituţionale. Seriile sunt mult mai numeroase decât instituţiile, deoarece sunt în permanentă mişcare în cele mai variate domenii, se destramă, se transformă, se înfiinţează noi serii. Mobilitatea lor este posibilă, deoarece nu sunt grupări de natură materială, ci mai degrabă grupări spirituale.

Pe când instituţiile sunt susţinătoarele continuităţii sociale, seriile libere sunt realizatoarele discontinuităţilor. Mentré face o diferenţă între *seriile progresive* şi *seriile alternante* (séries alternantes). În cazul celor de mai înainte activitatea creatoare desfăşurată în anumitele serii se adaugă activităţii celor anterioare, o completează şi, astfel, contribuie în domeniul respectiv la realizarea progresului general pe o mai lungă durată. Asemenea serii funcţionează în domeniul cercetării ştiinţifice şi al descoperirilor tehnice. În cazul celor din urmă rezultatele activităţii

creatoare desfăşurată în anumitele serii se aşază unele lângă altele, şi de multe ori se opun unele altora sau realizează activitatea lor creatoare proprie în contra celeilalte. Asemenea serii libere dau naştere la noi şi noi curente artistice şi literare. Există însă şi grupări intermediare – de exemplu în domeniul creaţiei filosofice – care combină atât caracteristicile seriilor progresive, cât şi cele ale celor alternante (vezi MENTRÉ 220–239).

Destinderea structurală a generaţiei sociale se manifestă printre altele şi în aceea că în privinţa timpului său de fiinţare nu este caracterizată printr-o stabilitate de lungă durată, deoarece este în permanentă schimbare, transformare. Această maleabilitate este caracteristică în aceeaşi măsură stării sale interioare de organizare şi locului ocupat în mediul exterior social şi cultural, rolului său deţinut. Fiecare generaţie socială trece pe o traiectorie particulară, am putea spune chiar *singulară,* între cele două stări extreme, între seria liberă şi starea instituţionalizării împlinite. La început, fiecare generaţie socială apare ca serie liberă în societate şi în cultură, ca o grupare liberă a membrilor ei faţă de alte tipuri de grupuri sociale, adică faţă de organizările instituţionale stabile ale generaţiilor mai în vârstă. Statutul de serie liberă este impus de o generaţie cu atât mai pregnant cu cât apare ca purtătorul spiritului independent, creator, inovator, şi cu cât mai mult necesită conturarea şi manifestarea felului său diferit de a fi, a propriei sale fizionomii generaţionale în societate şi în cultură. Odată cu trecerea timpului însă această generaţie ori se marginalizează complet, ori se pierde din corpusul societăţii, sau se desfăşoară în ea procesele instituţionalizării asigurând supravieţuirea, întrucât o generaţie exercită o influenţă pregnantă asupra instituţiilor existente, poziţiile şi rolurile sociale dinlăuntrul acestora încep să adopte din ce în ce mai expresiv caracterul generaţional caracteristic lor. Modelul specific al interacţiunii realizate între indivizii generaţiei devine din ce în ce mai cunoscut. În cazul unor generaţii sociale s-ar putea demonstra de-a lungul analizelor individuale până unde au ajuns pe drumul instituţionalizării şi pe cel al creării de tradiţie ce rezultă din aceasta.

În ceea ce priveşte relaţia dintre generaţia socială şi celelalte grupuri sociale, trebuie să subliniem că o anumită generaţie socială, oricât de mult ar purta semnele organizării de grup, nu există doar ca unul dintre grupurile sociale. În cele mai multe cazuri, generaţiile sociale cuprind grupările indivizilor aparţinând mai multor grupuri sociale, deci structura lor socială nu e omogenă, ci manifestă în sinea lor diferenţierea generală a

societăţii.[135] Potrivit acesteia individul aparţine şi unei generaţii sociale ca membru al mai multor alte grupuri, iar apartenenţa la o anumită generaţie pentru el este mai mult un dat întâmplător, care se bazează pe interacţiunile sociale, trăirile, experienţele, modurile de gândire şi de acţiune ce însoţesc caracteristicile de vârstă. În grupul generaţional nu se poate intra – sau să se iasă din el – în cadrul unui asemenea ritual, ca de exemplu în cazul unui partid politic.

Pentru individ sub raportul diferitelor grupuri proprii (grup de ocupaţie, societate de prieteni, partid politic etc.), gruparea generaţională deţine un rol şi ca *grup de referinţă*. Conceptul de grup de referinţă (reference group) a fost introdus de Merton, separându-l de conceptul grupului propriu. Utilizarea acestui concept este motivată şi de faptul că oamenii, de-a lungul formării comportamentului şi a scării lor de valori, nu se orientează doar după grupul lor propriu, ci şi după grupuri cărora nu le sunt membri în mod direct. Grupul de non-membri sau grupul externilor poate cuprinde un şir întreg de formaţiuni sociale diferite, de categorii sociale, de comunităţi. Se pot delimita două tipuri funcţionale principale ale grupului de referinţă: tipul *normativ*, care fixează măsuri pentru individ, precum şi tipul *comparativ*, care oferă un cadru comparativ, în care individul se poate evalua pe sine şi pe alţii. Cele două tipuri pot fi separate de fapt doar teoretic. Din perspectiva acceptării, Merton defineşte două tipuri ale grupului de referinţă. Grupurile ale căror norme şi valori indivizii le acceptă formează un grup de referinţă *pozitiv*. Pot fi privite ca grupuri de referinţă *negative* cele faţă de care respingerea motivată e caracteristică, adică individul refuză normele lor, mai mult, în anumite cazuri formează anti-norme faţă de acestea (vezi MERTON 484, 575, 608–609).

Individul aparţine pe de-o parte grupării generaţionale, pe de altă parte se află într-o relaţie reflexivă cu ea şi judecă în sistemul său de referinţă problemele ce însoţesc participarea la grupurile proprii. Grupul generaţional are în mod egal rolul de grup de referinţă pentru individ în sens normativ, ca grup ce fixează măsuri, totodată în sens comparativ, ca grup ce asigură cadrele de evaluare şi de decizie. Cu alte cuvinte aceasta înseamnă că individul în diferitele situaţii de decizie şi de alegere judecă, evaluează şi cântăreşte întotdeauna problemele apărute în grupurile sale proprii şi din perspectivă generaţională. Totodată grupul generaţional

[135] Acest fapt este valabil şi la grupele de vârstă, iar din acesta se poate deduce principalul argument împotriva faptului că tineretul nu poate fi privit ca un grup sau o clasă socială independentă înlăuntrul unei structuri sociale date.

funcţionează ca grup de referinţă pentru individ atât în sens pozitiv, cât şi în sens negativ. Acesta înseamnă că individul acceptă pe de-o parte concepţia, valorile şi normele propriei sale generaţii, se identifică mai mult sau mai puţin cu acestea şi le foloseşte ca un cadru pozitiv de referinţă în judecarea, acceptarea sau respingerea valorilor şi normelor altor grupuri, pe de altă parte individul respinge mai mult sau mai puţin concepţia, valorile, normele altor generaţii. Mai mult, formează şi defineşte propriile valori şi norme generaţionale în opoziţie cu acestea.

Generaţia socială nu este doar grup social, ci poartă în sine într-un anumit sens şi semnele *comunităţii*. Oamenii contemporani psihosocial poartă în ei posibilitatea solidarităţii comunitare (vezi SURDU 93). Totuşi, generaţia socială nu poate fi identificată pe deplin cu organizarea comunitară, nu poate fi considerată comunitate în mod clar. Generaţia socială ca şi comunitate din punct de vedere formal diferă de asemenea comunităţi mici, ca de ex. comunitatea familială, dar prezintă o anumită asemănare, de ex. cu comunităţile etnice sau naţionale. În anumite generaţii sociale se pot întâlni deja incontestabil criteriile organizării comunitare, deşi într-o măsură diferită: concepţia comună despre viaţă şi lume, o scară de valori comună, relativ omogenă, valabilitatea aceloraşi norme sociale, trăsăturile comune ale mentalităţii şi ale comportamentului, obligaţia morală a adoptării rolurilor legate de viaţa comunitară. Totuşi, toate aceste trăsături, din punctul de vedere al fundamentării existenţiale stabile şi din cel al stabilităţii, diferă considerabil de caracteristicile comunităţilor concrete, existente îndelungat în societate. Contururile generaţiei sociale ca şi comunitate sunt vagi şi greu delimitabile atât din perspectiva limitelor temporale şi de vârstă, cât şi din cea a celor socioculturale. Generaţia nu deţine asemenea trăsături fundamentale marcante, pe baza cărora ar putea satisface, în toate privinţele, exigenţa de comunitate existenţială a indivizilor săi.

Apartenenţa la comunitatea generaţională în viaţa individului înseamnă o legătură bidirecţională. Pe de-o parte apartenenţa la comunitatea generaţională poate fi liber aleasă şi, ca atare, poate avea influenţa unei forţe mobilizatoare emoţionale şi morale foarte mari asupra individualităţii individului, poate intensifica în mare măsură randamentul său, dezvoltarea creativităţii sale. Totodată, alegerea unei comunităţi generaţionale nu se leagă neapărat de vârstă – chiar şi indivizii care sunt diferiţi ca vârstă pot simţi comuniune cu valorile şi idealurile unei generaţii anume –, iar prin aceasta lărgeşte considerabil cadrele de vârstă ale generaţiei. Pe de altă parte într-un asemenea individ, care nu aparţine

nici unei alte comunităţi, doar generaţiei sale, sentimentul izolării, al marginalizării este mult mai puternic, decât cel al apartenenţei de comunitatea (generaţională). În acest caz, în lipsa altor legături personale, în lipsa identităţii personale bine formate, în urma integrării în generaţia sa şi a identificării nereflectante a comunităţii sale generaţionale, individul se *depersonalizează* (vezi SCHIFIRNEŢ 48). Apartenenţa comunităţii generaţionale nu exclude deci pentru indivizii săi posibilitatea legăturii puternice cu alte comunităţi. Mai mult, înlăuntrul unor comunităţi pentru anumite grupuri ale indivizilor legăturile comunitare pot dobândi o coloratură generaţională pregnantă.

Comunitatea generaţională, la fel ca grupul generaţional, poate fi caracterizată printr-o dinamică temporală anume, deoarece de-a lungul fiinţării unei generaţii sentimentul comunităţii se poate intensifica sau atenua. Se pare însă că intensitatea sentimentului comunităţii – din perspectiva tendinţei sale generale – prezintă o direcţie inversă faţă de tendinţa de instituţionalizare a grupului generaţional. În cazul comunităţii generaţionale factorul primordial de constituire a comunităţii este „apropierea spirituală" a indivizilor, ceea ce şi Tönnies consideră ca fiind forţa cea mai importantă de creare a comunităţii (vezi TÖNNIES 32). La început, în perioada apariţiei sociale a generaţiei, pe când apare ca purtătoarea spiritualităţii noi, iar coeziunea spirituală este puternică înlăuntrul ei, generaţia se prezintă ca şi comunitatea spirituală a indivizilor aparţinând ei, ceea ce se manifestă într-o formă sesizabilă şi spre exterior în domeniul mentalităţii, al comportamentului, al atitudinii, al legăturilor interpersonale şi al comunicării. În aceste cazuri, indivizii aparţinând unei generaţii date trăiesc într-o comuniune spirituală puternică cu contemporanii, pe care îi simt mai aproape decât pe membrii altor comunităţi, cărora le aparţin de asemenea. Faptul că un membru tânăr al unei familii se leagă spiritual mai puternic de generaţia sa decât de membrii mai în vârstă ai familiei sale poate fi sursa mai multor conflicte familiale. Mai târziu, acest sentiment comunitar generaţional puternic începe să se atenueze treptat, paralel cu integrarea generaţiei în corpusul societăţii, iar interacţiunile dintre membrii ei se instituţionalizează într-o măsură din ce în ce mai intensă.

În general, putem spune că manifestarea generaţiei sociale ca grup, respectiv ca şi comunitate, nu coincide pe deplin, deşi nu se exclud în totalitate. Mai degrabă se manifestă o simultaneitate parţială de un anumit grad între cele două stări: generaţia nou-apărută prezintă trăsături comunitare mai pronunţate, pe când generaţia integrată în societate adoptă mai accentuat

caracteristicile grupului social. Potrivit acestuia se formează şi intensitatea caracterului generaţional. Comunitatea generaţională poartă pregnant în sine caracterul generaţional, care în cele ce urmează – cel puţin la nivelul aspectelor exterioare – se estompează prin aceea că se integrează în poziţiile, rolurile, obiceiuri etc. de grup şi instituţionale, iar prin aceasta într-o oarecare măsură se generalizează social.

Astfel, „calea vieţii" a generaţiei sociale, parcursă în societate şi în cultură, se dezvoltă în două direcţii cu mai mult sau mai puţin decalaj temporal: sub raportul indivizilor săi mai accentuat în direcţia transformării în comunitate, iar sub cel al mediului social mai pregnant în direcţia instituţionalizării.

4.1.4. Conştiinţa generaţională

O caracteristică importantă a fiinţării generaţionale în societate este şi *conştiinţa generaţională.* Apartenenţa individului la un grup sau la o comunitate nu este doar materială, ci şi legătură *spirituală, de conştiinţă.* Conştiinţa de grup, precum şi conştiinţa comunitară este o asemenea conştiinţă de „noi", în care individul se simte aparţinând grupului sau comunităţii, are interese, scopuri, valori, sisteme de obiceiuri comune cu aceasta. În această conştiinţă de „noi" se exprimă identificare totală sau parţială a individului cu grupul sau cu comunitatea, cu toate acele interese, aspiraţii, scări de valori, care sunt proprii grupului sau comunităţii. Individul îl consideră pe acest „noi" ca o prelungire a propriului său „eu", o implicaţie organică a acestuia.

Caracteristicile referitoare la statutul dublu – de grup şi comunitar – al generaţiei se manifestă şi la nivelul conştiinţei. Conştiinţa generaţională privită dinspre aspectul său de conştiinţă de grup este sistemul idealurilor, valorilor, normelor, scopurilor şi intereselor, iar privită dinspre aspectul conştiinţei comunitare este conştiinţa *comunităţii* tuturor acestora, inclusiv acele simboluri, forme de comunicare verbală sau non-verbală, în care se manifestă în cultură comuniunea idealurilor, a intereselor, a valorilor (vezi SURDU 93). Conştiinţa generaţională este, pe de-o parte, conştiinţă colectivă, adică conştiinţa expresiilor spirituale a fiinţării generaţionale ca existenţă colectivă, pe de altă parte – la nivelul conştiinţelor individuale – mai cuprinde şi conştiinţa apartenenţei la generaţie (şi potrivit acesteia cea a diferenţei faţă de alte generaţii).

Stratificarea conştiinţei generaţionale este extrem de interesantă. În formarea conştiinţei generaţionale Mannheim consideră stratificarea de trăiri ca

având importanţă decisivă, datorită fenomenului potrivit căruia în procesul fiinţării generaţionale, în conştiinţa indivizilor cu poziţie înrudită în spaţiul social-istoric se depun noi şi noi straturi ale trăirilor. „Prima impresie", „experienţa din tinereţe" are caracter determinant din punctul de vedere al trăirilor depuse mai târziu, deoarece se fixează ca „*imagine naturală a lumii*", iar aceasta specifică locul organizării experienţelor ulterioare în conştiinţă. Astfel, experienţele nu se adună simplu unele peste altele, ci se divizează sub influenţa trăirilor dominante incipiente (vezi MANNHEIM 1969, 61). Se poate deduce de aici şi faptul că în conştiinţa generaţională a indivizilor care trăiesc în acelaşi spaţiu social-istoric, dar care aparţin diferitelor grupări generaţionale, aceleaşi influenţe ale mediului în stratificarea interioară a conştiinţei se organizează în alte şi alte sisteme sub influenţa trăirilor dominante incipiente diferite. Concepţia lui Mannheim se referă la divizarea *verticală* a conştiinţei generaţionale, conturată în funcţia dimensiunii temporale. Dincolo de aceasta se mai poate vorbi şi despre o divizare orizontală a conştiinţei generaţionale. Cu cât mai mult se destramă omogenitatea incipientă relativă a comunităţii generaţionale, cu atât devine mai diferenţiat conţinutul conştiinţei generaţionale, iar configuraţiile de interes şi scările de valori diferite ale diverselor grupări concrete apar mai articulat în aceasta. În conştiinţa generaţională se proiectează spiritual întreaga diferenţiere interioară a generaţiei sociale respective. Conştiinţa generaţională – pe de-o parte în urma contururilor sociale vagi ale generaţiei, iar pe de altă parte în urma configuraţiei verticale şi orizontale a elementelor de conştiinţă, aflată într-o complexă şi permanentă mişcare şi reorganizare – este mult mai difuză, mai variabilă, mai incoerentă interior decât conştiinţele concrete de grup sau chiar o conştiinţă de clasă (vezi SCHIFIRNEŢ 46).

Conţinuturile conştiinţei generaţionale colective sunt purtate mai ales de *ideologia generaţională*. Sub acest raport ideologia poate fi privită ca expresia subiectivităţii colective a generaţiei, în care se însumează nu doar idealurile, valorile, interesele, aspiraţiile generaţionale, ci şi interpretările generaţionale specifice ale acestora. În câmpul ideologic se clarifică însemnătatea tuturor acestora raportată unele asupra altora şi însemnătatea împlinită în totalitatea fiinţării generaţionale. Totodată, pe plan ideologic, o generaţie nu se defineşte doar din interior, dinspre conţinuturile sale existenţiale proprii şi dinspre valorile sale, ci şi sub raportul altor generaţii. Ea integrează în ideologia sa, în aceeaşi măsură, anumite elemente ale imaginii sale despre alte generaţii, precum şi cele ale imaginii altor generaţii despre ea. Astfel, ideologia generaţională este domeniul spiritual al autointerpretărilor generaţionale şi al aspiraţiilor de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

legitimare. Prin intermediul acestei ideologii, generaţia ce apare conştient în societate dobândeşte un „profil” spiritual, cu caracter specific, diferit de alte generaţii şi grupări sociale, o „personalitate” purtând trăsături individuale specifice, căreia i se asociază o viziune culturală şi un stil de viaţă caracteristic doar ei înseşi.

Comunităţile generaţionale ajunse la un anumit nivel al conştientizării fiinţării sunt capabile să formeze şi *lideri* din rândurile lor. Aceştia vor fi elaboratorii ideologiei generaţionale şi principalii reprezentanţi ai tezelor sale. Înlăuntrul grupării generaţionale, ca în cazul altor grupuri sociale, se produce articularea şi ierarhizarea statutelor şi a rolurilor. În consecinţă din grupările generaţionale se ridică personalităţi conducătoare, care apar ca promotorii programelor generaţionale şi coordonatori ai activităţilor generaţionale specifice, orientate spre realizarea acestora. Liderul generaţional diferă formal şi din punctul de vedere al funcţiilor sale de liderii grupurilor şi ai instituţiilor organizate. Nu este „alesul” generaţiei, ci doar reprezentantul ei. Este recunoscut ca şi conducător deoarece poate formula cel mai clar scopurile şi aspiraţiile generaţiei respective, poartă în modul său de gândire şi în comportamentul său trăsăturile specifice ale generaţiei respective, iar totodată este capabil de iniţierea unor asemenea acţiuni, care duc la realizarea aspiraţiilor generaţionale. Un asemenea conducător nu este întotdeauna într-o legătură comunicaţională directă cu comunitatea generaţională, mai degrabă influenţează prin comportamentul, prin atitudinea sa formarea opiniei publice generaţionale (vezi SCHILFIRNEŢ 49–50).

Toate acestea se manifestă şi în particularităţile *identităţii generaţionale*. *Identitatea*, fie că o privim în sens individual sau colectiv, se defineşte ca o categorie comună, care priveşte nu doar acea parte despre identitatea căreia este vorba, ci şi pe aceea sub raportul căreia identitatea celei anterioare se poate realiza. Identitatea – potrivit lui Pataki, un specialist al problemei – este categoria intermediară între construcţia numită personalitate şi între structura socială, care clădeşte relaţia individ-societate într-un mod reflexiv şi într-o formă simbolică (PATAKI 300). Problema identităţii se pune sub două raporturi în cazul comunităţilor şi al grupurilor sociale: pe de-o parte ca problema identităţii colective, pe de altă parte ca funcţia formatoare de identitate a colectivităţii manifestată în direcţia indivizilor săi. Identitatea colectivă este definirea de sine a grupului sau a colectivităţii. Momentul fundamental al acesteia este format dintr-un „miez normativ”, unitatea valorilor şi a instituţiilor de bază consfinţită de consensul membrilor grupului şi acceptată necondiţionat (vezi PATAKI 293).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Pe baza celor de până acum e evident că o generaţie socială este purtătoarea unei identităţi colective anume, a identităţii generaţionale, precum şi realizatoarea funcţiilor specifice formatoare de identitate în direcţia indivizilor săi. Identitatea generaţională ca identitate colectivă poartă în sine pregnant semnele atât ale identităţii comunitare, cât şi cele ale grupului: sub raport comunitar sistemul comun de valori şi de norme, iar sub raportul grupului scopurile generaţionale comune şi aspiraţiile comune spre afirmarea intereselor formează bazele acestei identităţi.

Funcţia formatoare de identitate a comunităţii generaţionale, precum şi cea a grupului funcţionează şi în direcţia indivizilor ce le aparţin. Individul îşi defineşte propria identitate prin folosirea acelor identităţi colective de grup şi comunitare, cărora se simte aparţinând. Fundamentarea identităţii individuale într-o identitate colectivă sau alta depinde de capacitatea formatoare de identitate a grupului sau a comunităţii, adică de măsura în care este capabilă să antreneze în indivizii săi asemenea forţe motivationale care să pornească îndemnurile de apartenenţă şi de autodefinire atât în direcţia constituirii identităţii, cât şi în cea a susţinerii identităţii. Cu alte cuvinte, în ce măsură colectivitatea dată poate forma şi poate susţine în indivizii săi o identitate cu sens. Acest fapt depinde în primul rând de forţa acelui „miez normativ" comun în colectivitatea dată, care este esenţa fiecărei identităţi colective. Acest miez de identitate în cazul grupurilor şi comunităţilor sociale moderne nu este o identitate dată în prealabil, ci o identitate în permanentă schimbare, formare, creată de membrii colectivităţii în sferele intersubiectivităţii şi ale comunicării cotidiene. În dependenţă de gradul de coeziune interioară atins de grupul sau de comunitatea respectivă şi de gradul instituţionalizării la care a ajuns, funcţia sa formatoare de identitate poate fi mai mult sau mai puţin eficientă în direcţia indivizilor săi. Acest fapt se corelează şi cu măsura în care colectivitatea îl poate obliga moral pe individ sau în măsura în care este capabilă să acorde un sens identificării cu ea. În acest sens, grupurile organizate au întotdeauna o funcţie formatoare de identitate mai puternică decât cea a asocierilor destinse, iar în cazul comunităţilor funcţia formatoare de identitate acţionează mai eficient decât în cazul grupurilor.

În indivizii aparţinând generaţiei – deşi cu intensitate alternantă – se formează conştiinţa apartenenţei la generaţie ca şi comunitate, precum şi ca grup, care poate fi intensificată prin aceea, că şi alţii, observatorii exteriori ai vieţii lor, îi consideră aparţinând generaţiei respective, şi tipizează, categorizează manifestările lor conform acestui considerent.

Astfel, în diferitele etape ale vieţii individului identitatea generaţională se poate integra organic în identitatea personală a sa şi poate influenţa într-o oarecare măsură formarea acesteia. În această privinţă dublul aspect al identităţii generaţionale se afirmă în mod diferit. Ca identitate comunitară intensifică conţinutul valoric şi componentele normative ale identităţii individuale prin integrarea valorilor şi a normelor generaţionale comune, iar ca identitate de grup contribuie la dezvoltarea identităţii individuale prin formarea poziţiilor şi a rolurilor generaţionale. Toate acestea se corelează şi cu faptul că generaţia socială în perioada apariţiei sale este mai puţin diferenţiată social, dă impresia unei grupări comunitare omogene, iar pe urmă, în procesele organizării ca grup şi ale instituţionalizării, se diferenţiază puternic social, se divizează în mulţimea grupurilor de interes, a poziţiilor, a rolurilor. Paralel cu aceasta unitatea iniţială şi omogenitatea relativă în conştiinţa membrilor săi rămâne o amintire nostalgică, adică o iluzie susţinută artificial, care se manifestă din ce în ce mai mult doar în formalităţile păstrate cu grijă şi în simbolurile generaţionale purtate ostentativ.

Puterea formatoare de identitate a grupului sau a comunităţii se exprimă în conştiinţa de „noi”. Identificarea „eului” cu „noi” poate avea efect în două direcţii: pe de-o parte poate reprima trăirea aptitudinilor, aspiraţiilor particulare ale eului, pe de altă parte poate forma un cadru pentru realizarea acestora. Eficienţa funcţiei individuale formatoare de identitate a identităţii generaţionale colective depinde de măsura în care poate reprima sau domina experimentarea acelor aptitudini particulare ale eului, care pot orienta într-o altă direcţie interesele şi obligaţiile individului, adică de măsura în care poate crea un domeniu adecvat realizării aptitudinilor individuale, pe baza cărora apartenenţa la generaţie poate fi trăită de către individ ca o identificare inteligentă. Totodată trebuie să luăm în seamă şi faptul că delimitarea biologico-cronologică a comunităţii generaţionale delimitează obiectiv strădaniile de autoafirmare ale individului, iar asumarea conştientă a apartenenţei la generaţie exclude subiectiv anumite posibilităţi. Şi în această privinţă se poate urmări formarea identităţii generaţionale individuale de-a lungul vieţii individului. În identitatea generaţională colectivă prin trecerea de la identitatea comunitară la identitatea de grup legătura axiologică şi afectivă mai pregnant individuală faţă de sistemul de valori şi de norme – fără a înceta – îşi cedează intensitatea obligaţiei raţionale faţă de realizarea scopurilor şi intereselor generaţionale instituţionalizate şi socializate. Motivarea afectivă a apartenenţei la generaţie poate fi schimbată prin motivări raţionale. Cu alte cuvinte, conştiinţa şi

comportamentul generaţional formate în individ pornind dintr-o atitudine iniţială, mai mult afectivă şi orientată spre valoare, se raţionalizează treptat, se pragmatizează prin aceea că accentuarea puternică a caracterului generaţional lasă loc realizării conţinuturilor şi sarcinilor sociale.

Definiţiile sociologice contemporane nu diferă, în esenţă, de conceptul generaţiei sociale elaborat de Mentré şi de Mannheim. Elementele mai importante ale acestora pot fi însumate astfel:

1. Conceptul de generaţie socială desemnează locul contingentelor vecine în spaţiul social-istoric şi modul lor specific de acţiune şi de comportament ce rezultă din acesta, sistemul lor comun de valori şi de norme:

2. Membrii generaţiei sociale pot dobândi experienţe social-istorice identice şi în consecinţă se pot raporta în mod asemănător la realitatea socială pe plan teoretic, de acţiune şi comportamental;

3. Existenţa generaţională este expresia contemporaneităţii atât existenţial, în sensul aşezării înrudite în spaţiul social-istoric, cât şi la nivelul conştiinţei, în sensul împărtăşirii trăirilor, idealurilor, valorilor, normelor comune;

4. Raportarea generaţională la realitatea socială se exprimă în simbolurile, limbajul, valorile, creaţiile particulare ale culturii dominante a epocii istorice respective, a căror semnificaţie şi înţeles devin inteligibile în primul rând pentm acele contingente care în intervalul temporal istoric şi în contextul social dat joacă un rol activ, determinant;

5. Privind din punct de vedere metodologic, conceptul sociologic valabil al generaţiei sociale pune accentul nu atât pe comuniunea particularităţilor de vârstă, ci mai degrabă pe cea a trăirilor, experienţelor şi pe concepţia, comportamentul şi acţiunea bazate pe acestea, pe ceea ce în generaţiile reale, dincolo de biologic şi psihologic, este realitate socială relevantă.[136]

4.2. Generaţia filosofică

Definiţiile conceptului de generaţie socială atât sub raport metodologic, cât şi sub cel al conţinutului poartă în sine numeroase

[136] Această însumare subliniază elementele comune din definiţiile date conceptului de generaţie socială de autorii deja des citaţi (vezi HEGEDÜS 13; IAKOCZI 113, 116; SCHIFIRNEŢ 42, 57).

insuficienţe. Pentru a putea forma o imagine mai completă despre caracteristicile şi conţinutul fiinţării generaţionale, trebuie să luăm în considerare câteva asemenea presupuneri, care în conceperea problemei generaţionale duc dincolo de limitele conceptuale analizate până acum ale generaţiei sociale.

1. Dacă privim structura socială în totalitatea ei, atunci devine recognoscibil că la nivelul elementelor sale constitutive se impun două funcţii dominante. Unele elemente acţionează în direcţia creării permanenţei şi a stabilităţii, în cea a susţinerii continuităţii. Acestea sunt instituţiile, grupurile concrete stabile, comunităţile bine-închegate. Alte elemente sunt purtătoarele mişcării, ale schimbării, ale înnoirii şi ale inovaţiei, deci acţionează ca generatoarele discontinuităţilor. Acestea sunt caracterizate printr-o anumită durată, ritm temporal şi direcţie temporală. Aici se încadrează şi generaţiile, care iau naştere şi se sting în mod necesar datorită naturii lor temporale. Legea timpului trasează o limită de nebiruit extinderii lor existenţiale. Elementele şi procesele din urmă au o însemnătate la fel de mare în totalitatea fiinţării umane ca şi cele anterioare şi nu pot fi mai neglijate nici de cercetarea ştiinţifică.

2. Existenţa umană nu se diferenţiază doar conform criteriilor sociale, ci şi conform celor temporale. Împreună cu diferenţierea socială în straturi, grupuri, comunităţi şi împreună cu acestea există şi divizarea în durate, intervale şi procese temporale. Diferenţierea temporală nu este un aspect cu nimic mai neglijabil al fiinţării socioumane decât divizarea în structuri social-comunitare. E o altă problemă însă că cercetarea ştiinţifică nu are la dispoziţie pe acest plan asemenea concepte bine-funcţionale ca în cazul cercetării divizării sociale, de aceea până în perioada cea din urmă a tratat-o ca pe o temă secundară.

3. Conceptul de generaţie socială se raportează la temporalitate ca la o problemă exterioară, accesorie. El ia în considerare faptul biologic şi sociologic al naşterii şi al morţii, al vârstei, al contingentului ca un aspect relevant doar sub raport cantitativ al timpului fizic-cronologic. Problema metodologică principală pentru cercetarea ştiinţifică a constituit-o modul definirii generaţiei sociale ca şi calitate socială faţă de caracteristicile acestei temporalităţi exterioare, cantitative. Această cercetare nu ia seamă de temporalitatea efectivă a fenomenelor şi a proceselor sociale, deoarece această temporalitate nu se epuizează prin fiinţarea în timpul fizic-cronologic. Fiecare manifestare socioumană pe lângă aspectul său exterior, cronologic, are o temporalitate proprie a sa, o structură temporală interioară specifică, rezultând din integrarea şi funcţionarea timpului

[Erdélyi Magyar Adatbank]

socio-cultural. Atunci când vorbim despre diferenţierea temporală a existenţei socioumane, înţelegem prin aceasta în primul rând articulările în diferite circumstanţe ale structurii temporale interioare, acel mod în care îşi integrează, mai mult, produce-creează în sine timpul. În acest sens, generaţiile funcţionează ca unităţile ontice particulare ale fiinţării umane. Se formează în zona de limită a exteriorului şi a interiorului, pe suprafaţa de comunicare şi de interacţiune, combinând fiecare dintre ele în sine, într-un mod individual şi unic, structurarea obiectivă exterioară a timpului şi ritmul trăirii sale interioare, subiective condensate în mişcare conţinuturilor culturale. Generaţiile sunt întrupările ritmului temporal al existenţei umane colective, care cuprind într-o singură unitate dinamica timpului cronologic, a timpului social, cultural şi istoric, precum şi cea a timpului psihic interior.

Aspectul temporal şi generaţional al existenţei umane, la nivelul corelaţiilor mai profunde, mai esenţiale, este dezvăluit de analiza *filosofică.*

4.2.1. Generaţia ca durată

Faţă de omogenitatea timpului fizic, Bergson accentuează *eterotemporalitatea* timpului trăit. Structura timpului este unitară, iar durata este indivizibilă în momente. Timpul poate fi definit ca realitate *calitativă*, ale cărei „părţi" diferă în caracterul lor, deoarece poartă alte şi alte fluxuri ale trăirii, iar grupurile umane, ca şi indivizii, trăiesc timpul în mod diferit.

Pentru fiecare unitate de viaţă (fie individ, fie un grup uman) timpul durează („ţine") diferit, deoarece îl trăiesc ca şi caracteristica altor şi altor „curente de trăiri", iar în memoria lor elementele trecutului şi cele ale prezentului se amestecă în cantităţi diferite şi formează configuraţii diferite. Astfel, unităţile de viaţă diferă ca durate deosebite unele de altele. În această abordare fiecare generaţie este de fapt o *durată concretă* particulară, care diferă de alte generaţii ca de alte durate particulare. Aceasta, în viziune empiristă, înseamnă că o generaţie este o grupare a acelor indiviză care există relativ simultan, în acelaşi prezent istoric, dobândesc experienţe aproximativ asemănătoare, iar acestea se condensează în trăiri cu conţinut asemănător din punct de vedere sufletesc. Privind din interior, o generaţie ca durată determinată este de fapt cadrul formal al unui continuum de trăiri, forma de trăire simultană a timpului, de care are parte un grup de oameni aparţinând relativ aceluiaşi contingent.

Indivizii aparţinând unui grup pot diferi şi diferă unii de alţii în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

privinţa vârstei lor, pot exista diferenţe de vârstă mai mari sau mai mici între ei. Limitele de vârstă ale generaţiilor respective pot fi mai restrânse sau mai largi, în dependenţă de faptul că o generaţie cuprinde mai multe sau mai puţine contingente. Viaţa indivizilor se desfăşoară într-un interval particular şi diferit de cel al altora, al continuumului temporal fizic, premerge şi urmează alţii în mod necesar. Această eterotemporalitate particulară a indivizilor în cadrul generaţiei ca într-o durată particulară, ca într-o comunitate de trăiri formală, se organizează în simultaneitate. Astfel o generaţie sub raportul indivizilor care o formează se poate defini ca o *simultaneitate non-simultană*, în care fiecare individ formează cu cel parţial anterior lui şi cu cel parţial ulterior lui o simultaneitate relativă-parţială, iar fiinţarea lor parţială-relativă în trecut sau în viitor se transformă în realizarea prezentă a comuniunii de trăiri. Prin aceasta, diversele „trecuturi" şi „viitoruri" glisate parţial sub raport reciproc se contopesc în simultaneitatea duratei comune. Eterotemporalităţile individuale paralele se dizolvă în simultaneitatea generaţiei ca durată.

4.2.2. Generaţia ca trăire

Pe când la Bergson, în conceptul duratei, se conturează aspectul formal al divizării generaţionale interioare a timpului, la Dilthey, concepţia asupra generaţiei[137] se leagă de aspectul de conţinut al trăirii timpului. Ideea lui Dilthey potrivit căreia timpul nu trece doar în noi, ci şi prin colaborarea noastră, este foarte importantă din perspectiva definirii conceptului generaţiei sub raportul timpului.

Dilthey tratează conceptul de generaţie ca o expresie a unui asemenea ansamblu de fenomene intermediare, care creează o legătură între timpul calendaristic exterior şi timpul interior al sufletului (vezi RICOEUR 1985, 163). În această abordare generaţia nu este altceva decât etapa izolată-diferenţiabilă cantitativ a continuumului temporal istoric, care se umple de trăiri specifice, bine-diferenţiabile de cele ale altora. Timpul istoric nu trece doar în rândul succesiv al generaţiilor, ci fiecare generaţie în modul său specific structurează fizic, sufleteşte şi spiritual timpul care îi stă la dispoziţie, de fapt ele însele creează timpul ca trăire specifică.

Ce însemnă acesta privind mai de aproape? În privinţa statutului

[137] În scrierile sale de tinereţe Dilthey se ocupă mai profund de problema generaţională în cadrul cercetării consacrate „istoriei ştiinţelor morale şi politice" (vezi Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat. 1875. Ges. Schriften, V. 31–73).

său ontic fiecare generaţie se manifestă ca *trăire* şi ca unitate ontică izolată în continuumul temporal al fiinţării, şi ca o unitate cuprinzătoare a fiinţării, care are un sens determinat în raport cu o perioadă de timp determinabil din punct de vedere calitativ. Să aparţii aceleiaşi generaţii, potrivit lui Dilthey, înseamnă să fii contemporan cu toţi aceia care sunt expuşi aceleiaşi influenţe a aceloraşi evenimente şi schimbări. Această coexistenţă capătă forma unei „totalităţi" deţinând o orientare comună, care poate fi definită ca o rezultantă a acţiunilor exterioare ale mediului şi a răspunsurilor interioare. Ricoeur consideră că această delimitare generaţională a contemporaneităţii în direcţia membrilor generaţiei este prea largă la Dilthey, deoarece niciodată nu se poate delimita cu exactitate cine sunt aceia care sunt posesorii trăirilor comune ce provin din influenţe comune. Totodată, în exterior, sub raportul celor care trăiesc în perioada istorică dată, această delimitare pare prea îngustă, deoarece îi exclude pe toţi aceia care, deşi sunt supuşi aceloraşi influenţe istorico-sociale, datorită particularităţilor lor de vârstă, sufleteşti, sociale ajung în posesia altor tipuri de trăiri (vezi RICOEUR 1985, 163). Dincolo de aceasta, însă, este totuşi meritul lui Dilthey că în locul conceptului de timp formal, mecanicist al contemporaneităţii aşază o contemporaneitate bazată pe comuniunea sufletească-spirituală a trăirilor timpului.

Legătura generaţională a indivizilor, potrivit lui Dilthey, este o *realitate sufletească* pe care în cercetarea ştiinţifică trebuie s-o recunoaştem, deoarece în explicaţia fenomenelor generaţionale nu putem merge dincolo de ea. Conform acesteia existenţa generaţională este o sferă a fiinţării umane, în care indivizii respectivi se află doar cu o parte a fiinţei lor. În abordarea diltheyiană de mai târziu, nivelul realităţii sufleteşti iese din sfera propriu-zisă a psihologiei şi se interpretează ca o realitate spirituală a unui sistem de relaţii cultural-istoric mai cuprinzător. Experienţa de viaţă şi universul individual al trăirilor îşi pot dobândi înţelesul pentru individ doar ca părtaş al acestuia. Generaţia se constituie ca o asemenea realitate sufletească-spirituală, pe care nimeni nu o trăieşte ca o totalitate individuală, dar unii indivizi trăiesc în ea cu o parte a vieţii lor în mod necesar.

În interpretarea diltheyiană, deci, fiecare generaţie înseamnă o organizare specifică a experienţei timpului, caracteristică doar ei şi *individuală* în acest sens. În această trăire a timpului şi observarea exterioară a acestuia se amestecă în mod particular. Raportarea exterioară la timp se întâlneşte cu trăirea, ca un moment reflexiv al acesteia. Astfel, o

generaţie există nu doar ca o experimentare spontană a unui continuum temporal, nu doar ca o trăire într-un prezent continuu, ci şi ca purtătoarea reflecţiei obiectivante a momentelor acestui proces. De fapt, vieţuirea într-o anumită perioadă a timpului fixează şi posibilităţile reflectărilor asupra acţiunilor, deoarece fiecare generaţie reflectează asupra lor din alte şi alte puncte ale continuumului temporal, iar ca rezultat al reflectării, alte şi alte conţinuturi obiectuale sunt fixate pentru ei ca realitate. Prin urmare, anumite generaţii privesc înapoi la trecut şi înainte spre viitor din alte şi alte puncte ale continuumului temporal. Astfel, în realizările umane ale prezentului şi în sensurile legate de acestea, trecutul se obiectivează pentru ele în variante particulare şi viitorul proiectat din prezent se obiectivează pentru ele într-o imagine de viitor la fel de particulară. Anumite generaţii apar nu doar ca purtătoarele acestei imagini a trecutului şi a viitorului caracteristice lor, ci şi alţii le privesc astfel din exterior, întrucât semnele sesizabile ale acestor particularităţi generaţionale se manifestă şi spre exterior. Respectivele generaţii realizează deci o formă concretă a vieţuirii în prezent, cu care se îmbină şi o retrospectivă specifică asupra trecutului şi o previziune spre viitor, precum şi o coexistenţă – simultaneitate – purtând trăsături particulare cu elementele trecutului şi ale viitorului care fac parte din conţinutul obiectual al prezentului.

În aceste configuraţii de trăiri generaţionale, în cazul fiecărei generaţii se amestecă diferite elemente reale de conţinut ale prezentului cu conţinuturile evocate, ideatice ale trecutului şi ale prezentului. În jocul elementelor existenţiale reale şi ideatice de la o generaţie la alta, pe de-o parte, trecutul şi viitorul exercită altă şi altă influenţă asupra realităţii prezentului, pe de altă parte, în viaţa respectivelor generaţii trecutul evocat şi viitorul închipuit deţin o importanţă diferită. Prin urmare, fiecare generaţie ca unitate ontică se realizează ca întâlnirea şi contopirea particulară a planurilor reale şi ideatice ale fiinţării.

4.2.3. Generaţia ca conştiinţă temporală

Concepţia temporală husserliană face posibilă elaborarea unui concept filosofic mai complex al generaţiei. În această abordare fiecare generaţie poate fi concepută ca *obiect temporal*, ca o durată cu conţinut pe care o constituie unitatea formei temporale interioare şi a impresiilor exterioare senzoriale. Astfel, fiecare generaţie în esenţă este o unitate de conştiinţă şi totodată empirică. Pe de-o parte, poartă în sine – la nivelul conştiinţei colective – o formă interioară subiectivă a timpului, pe de altă

[Erdélyi Magyar Adatbank]

parte toate acele posibilităţi ale experienţe exterioare, a căror exploatare umple cu conţinut această formă temporală.

Acest mod de abordare husserlian conţine un punct de vedere foarte important pentru diferenţierea generaţiilor, pentru identificare lor şi în general pentru înţelegerea esenţei fiinţării generaţionale. De fapt, ne oferă posibilitatea ca să trasăm aceste diferenţe nu de-a lungul particularităţilor exterioare, empirice, ci să găsim în realitatea imanentă a fiinţării generaţionale înseşi un asemenea punct de sprijin, pe baza căruia se poate clarifica divizarea generaţională a fiinţării umane. Aşadar, fiecare generaţie poartă în sine din capul locului ca o formă *a priori* a fiinţării generaţionale o conştiinţă determinată a timpului. În această conştiinţă temporală, ca formă, se aranjează într-o unitate particulară toate acele impresii senzoriale-empirice individuale sau colective, pe care indivizii generaţiei le dobândesc despre lume. Aceste impresii empirice sunt parţial comune cu impresiile indivizilor altor generaţii, iar parţial sunt diferite de acestea, aşa cum depind de circumstanţele concrete ale experienţei. De aceea nu oferă un criteriu sigur pentru determinarea generaţiilor respective. Forma conştiinţei temporale, însă, diferă de la generaţie la generaţie. Apariţia unei noi generaţii este semnalată tocmai prin apariţia unei noi forme a conştiinţei temporale. Particularitatea experienţei generaţionale este dată tocmai de aranjarea într-o formă nouă a diferitelor impresii senzoriale. Pe aceasta se bazează diferenţele esenţiale dintre generaţiile respective.

Forma de conştiinţă a fiinţării generaţionale bazată pe concepţia timpului la Husserl este dată în esenţă de memoria generaţională, ca legătura dintre memoria retentivă şi evocativă. Fiecare generaţie ca durată cu conţinut apare ca un asemenea proces temporal evolutiv, ca evoluţia unei asemenea forme temporale umplute de conţinut, unitate căreia este garantată de către memoria retentivă. Ca atare, fiecare generaţie este un „punct-acum”, un început temporal şi, totodată, o extindere, care durează un timp, pe când devine trecut. Astfel, prezentului unei generaţii îi aparţine şi prezentul său devenit trecut, „alteritatea” ei înseşi ca trecutul său propriu. Prin memoria evocativă, generaţia simte, ca aparţinând ei înseşi, nu doar pe cel aflat tocmai în trecere, ci şi trecutul devenit trecut şi rămâne în permanenţă în legătură cu acesta.

Identitatea unei generaţii se bazează pe unitatea memoriei retentive şi evocative, atât ca identitate de conţinut, cât şi ca identitate bazată pe aşezarea temporală. Fiecare generaţie este un „punct-acum” şi totodată un „punct-limită”

[Erdélyi Magyar Adatbank]

în timp. Nu e doar începutul şi ţinerea unei durate cu o anumită extindere, ci şi o aşezare determinată în continuumul temporal imanent al conştiinţei şi totodată o integrare în seria ordonată a timpului obiectiv. În această serie fiecare generaţie este un „loc temporal", o aflare în distanţare permanentă de propriul său început în procesul temporal. Astfel, generaţia este un factor de divizare particular al continuumului temporal imanent de conştiinţă, o purtătoare a discontinuităţii în continuitate, care iese din continuitate şi se bazează pe aceasta. Baza unităţii o constituie conştiinţa, deoarece forma subiectivă de timp ce determină autoidentitatea generaţiei şi continuumul temporal imanent aparţine de asemenea – deşi la alt nivel – lumii interioare a conştiinţei.

În această abordare husserliană, fiinţarea generaţională poate fi definită ca interacţiunea subiectivului şi a obiectivului, a interiorului şi a exteriorului, a empiricului şi a non-empiricului. O generaţie ca durată cu conţinut este obiectivarea unei forme de timp subiective determinate, desprinse din continuumul temporal imanent al conştiinţei, precum şi interiorizarea în conştiinţă a impresiilor senzoriale exterioare ce o umplu cu conţinut pe aceasta. Prin urmare, fiecare generaţie apare ca un mod specific al conştientizării lumii, ca o formă specifică de organizare a experienţei realităţii, întruchipează o experienţă a lumii aranjată sub forma *a priori* a conştiinţei temporale. Pentru definirea şi perceperea particularităţii acestei experienţe, Husserl oferă un criteriu non-empiric, dar manifestat (obiectivat) în această experienţă prin conceptul *a priori* al conştiinţei temporale.

4.2.4. Fiinţa generaţională

În textele sale Heidegger aminteşte abia în trei-patru locuri conceptul de generaţie. Se pare, totuşi, că el reuşeşte să prindă cel mai autentic esenţa problemei sub raportul timpului. Problematica heideggeriană poate fi cuprinsă în întrebări astfel: Cum se poate corela caracterul personal al timpului, temporalitatea singur autentică cu a fiinţării umane individuale cu fiinţarea generaţională? Este oare fiinţarea generaţională o temporalitate autentică, ce se dovedeşte până la un anumit grad şi fiinţare temporală impersonală, de vreme ce poate fi desprinsă din concepţia temporală cotidiană? Există oare o posibilitate a conceperii filosofice a fiinţării generaţionale ca temporalitate autentică?

Heidegger leagă problema generaţiilor de interpretarea *Dasein*-ului ca stare de a-fi-împreună-cu-ceilalţi, ca Fiinţă-în-comuniune. În cercetarea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

sa aşază în prim pian *fiinţarea generaţională*. În viaţa cotidiană oamenii se află în relaţie unii cu alţii, trăiesc împreună. Această fiinţare-împreună este creatoarea şi purtătoarea conţinuturilor existenţiale umane generale ce depăşesc conţinuturile individuale ale fiinţării. De aceea, în prezent, omul nu există niciodată doar în individualitatea personală a lui „eu sunt", ci şi în generalitatea impersonală a „omului". Acest mod de fiinţare faţă de fiinţarea individuală formează un alt plan al temporalităţii fiinţării umane, „timpul-om", adică acel timp pe care ceasul îl arată ca timpul stării de a-fi-împreună-cu-ceilalţi. Heidegger spune că acele „fenomene difuze" care sunt generaţiile se corelează cu fenomenele de acest gen (vezi HEIDEGGER 1992, 45). Heidegger consideră fiinţarea generaţională ca una dintre formele de manifestare a fiinţării-împreună umane, care este purtătoarea generalităţii impersonale a fiinţării umane şi prin urmare este mai puţin autentică decât fiinţarea individuală personală. Cu alte cuvinte, nu priveşte fiinţarea generaţională ca pe o fiinţare în care se poate realiza efectiv istoricitatea esenţială a fiinţării umane, ci mai degrabă ca pe una care – în ciuda aparenţei – scoate fiinţarea umană din temporalitate şi o transformă într-una non-istorică. Poate chiar din cauza naturii opuse propriei aparenţe o consideră „difuză". Aceasta e aşa deoarece pentru om în cotidian cei aflaţi în lume, adică alţii, apar în „acum". Aceia formează o generaţie care se manifestă unii pentru ceilalţi în acelaşi „acum", ca rezidenţi în prezent. Aceia care faţă de cei ce vieţuiesc în prezent au trăit deja sau vor trăi de acum încolo aparţin unui alt prezent(e). Aceia sunt efectiv împreună care se află în acelaşi „acum". Această rezidenţă comună în acelaşi „acum" înseamnă o oarecare legătură de timp, nu de timp în general, ci de un timp determinat, de acela, pe care, dincolo de temporalitatea fiinţării individuale, îl măsoară *ceasul*, deci ca al tuturor, în care tocmai ne aflăm împreună „acum". Această apartenenţă unul de celălalt, care este totodată o apartenenţă la prezent, la timpul nostru, scoate fiinţarea umană din timp, întrucât o leagă de un timp determinat, o transformă în înrădăcinată în realitatea unui prezent atemporal. Aceasta înzestrează fiinţarea umană cu o iluzie particulară: laolaltă, împreună, aparţinând unii altora putem rezista mai bine trecerii.

În această abordare heideggeriană fiinţarea umană individuală şi fiinţarea generaţională ajung într-o contradicţie specifică. Fiecare om ca individ în fiinţarea sa personală, istorică, este expus trecerii, pe când ca formator al unei generaţii încearcă să iasă din timp în generalitatea impersonală a supratemporalităţii. În fiinţarea generaţională timpul se extrage din fiinţarea umană propriu-zisă şi se obiectivează în generaţii.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Fiecare generaţie este o întruchipare a timpului obiectualizat în extratemporalitatea prezentului dintotdeauna. Membrii unei generaţii prin fiinţarea lor generaţională se ştiu întotdeauna existenţi în prezent – prezenţi – ca generaţie, la nivelul generalului şi al impersonalului relative ale fiinţării generaţionale, chiar dacă pe plan individual acest prezent şi posibilităţile ce rezultă din el se restrâng din ce în ce mai mult. Chiar şi referirea sigură la „generaţia mea", la „generaţia noastră" semnalează acest lucru, individul chiar şi înlăuntrul posibilităţilor sale existenţiale îngustate asumă şi îşi ştie într-un oarecare sens întreaga gamă de posibilităţi a generaţiei sale şi tot ceea ce s-a realizat din ea. Firele existenţei generaţionale întreţes întreaga sferă a fiinţării individuale, deoarece se manifestă în fiecare domeniu al vieţii ca stare sufletească lăuntrică şi ca semn marcant exterior, de la mentalitate la port, precum şi la modurile de acţiune individuale. În legătură cu aceasta Heidegger face referire la faptul că fiinţarea generaţională se integrează *în esenţă* în fiinţarea individuală, şi nu ca o formalitate simplă.

Dasein-ul ca fiinţare-împreună înseamnă, printre altele, „a fi condus de interpretarea dominantă", pe care o dă *Dasein*-ul despre sine şi pe care o gândeşte „omul". Fiinţarea umană se desăvârşeşte în istorialitatea sa prin explicitarea şi înţelegerea fiinţei proprii. Relaţia generaţională înseamnă că interpretările individuale ale Fiinţei se subordonează unei interpretări dominante – celei generaţionale. Indivizii generaţiei îşi trăiesc şi concep viaţa primordial ca aparţinând generaţiei, iar interpretările lor privind fiinţa individuală poartă în ele semnele acestei apartenenţe. Totodată, nivelul generaţional al interpretărilor extrage interpretările individuale din timpul trecător şi le aşază în orizontul supratemporal al fiinţării-în-prezent (suntem prezenţi unii pentru alţii). Astfel, interpretările fiinţării individuale conţin în acelaşi timp orizontul temporal al fiinţării individuale şi orizontul suprageneraţional al fiinţării generaţionale.

Heidegger însă nu se opreşte aici. Nu este vorba doar de faptul că fiinţarea generaţională extrage oarecum fiinţa umană din timp, ci şi despre faptul că acest lucru este posibil tocmai prin aceea că fiinţarea generaţională îşi are rădăcinile în *temporalitatea* fundamentală a fiinţării umane. Dimensiunea generaţională a fiinţei umane, potrivit lui Heidegger, se corelează cu istoricitatea originară a *Dasein*-ului şi cu interpretarea trecutului ce rezultă din aceasta. Istoricitatea originară a fiinţării umane înseamnă că omul, de-a lungul fiinţării sale individuale – al cărei component organic e şi interpretarea acestei fiinţări – se naşte întotdeauna

[Erdélyi Magyar Adatbank]

într-o interpretare moştenită şi creşte în aceea. Această interpretare moştenită, care aparţine organic fiinţării umane din prezentul dintotdeauna, revelează posibilităţile fiinţării sale. Adică fiinţarea umană realizată ca trecut ordonează posibilităţile din viitor. În viitorul disponibil, oferit se manifestă deci trecutul, iar transmiterea nu înseamnă altceva decât această proiectare a trecutului în viitor, transformarea sa în parte organică a fiinţării umane în proces de realizare. Astfel, devine inteligibilă ideea lui Heidegger potrivit căreia trecutul propriu al omului „nu-l urmează pe *Dasein* ci îl precede pe acesta de fiecare dată" (vezi HEIDEGGER 1994, 40).

În acest context, Heidegger face o trimitere aparent întâmplătoare, dar totuşi foarte importantă la problema fiinţării generaţionale. De fapt, trecutul propriu al omului, care stabileşte posibilităţile existenţiale din viitor ale omului, înseamnă trecutul „înţeles mereu ca al 'generaţiei' sale" (vezi HEIDEGGER 1994, 40).[138] Deci nu este vorba doar de un trecut individual aparţinând fiinţării personale, ci de ceva mult mai mult de atât. În posibilităţile existenţiale viitoare oferite pentru individ se manifestă acel mod al fiinţării generaţionale şi al interpretării acesteia, înlăuntrul căruia el însuşi, asemănător altora şi împreună cu ei, se naşte. Această fiinţare generaţională „devansează" (Vorlaufen) fiinţării individuale şi delimitează ontic posibilităţile individuale existenţiale. În acest sens, fiinţarea generaţională şi interpretarea acesteia faţă de fiinţarea şi interpretarea individuală cuprinsă în ea este întotdeauna *deja* trecut, deoarece pentru individ e oarecum gata-primit. Cu alte cuvinte: faţă de fiinţarea individuală, ca o posibilitate din viitor fiinţarea generaţională, până la un anumit nivel, este întotdeauna o realizare existentă deja în prezent. Omul creşte înlăuntrul interpretării şi fiinţării generaţionale şi mişcându-se din şi în această sferă se înţelege pe sine şi înţelege lumea. Pentru înţelegerea individuală, interpretarea generaţională e un orizont care desemnează şi totodată delimitează posibilităţile înţelegerii. În acest sens apartenenţa la generaţie se dovedeşte a fi o *situaţie hermeneutică.*

Faţă de „trecutul generaţional", trecutul individual al individului va fi atât cât poate realiza individual pentru sine din posibilităţile existenţiale

[138] Întreaga secvenţă sună astfel: „*Dasein*-ul în modul său cuprinzător de a fi, deci cu înţelegerea Fiinţei care îi este proprie, s-a dezvoltat în interiorul unei interpretări moştenite a *Dasein*-ului. Din aceasta el se înţelege în primul rând pe sine şi, în anumite limite, în mod constant. Această înţelegere îi revelează mai întâi posibilităţile Fiinţei sale şi le dirijează. Trecutul său propriu – înţelească mereu ca al 'generaţiei' sale – nu-l urmează pe *Dasein*, ci îl precede pe acesta de fiecare dată" (HEIDEGGER 1994, 40).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ce stau la dispoziţia sa pe plan generaţional. Fiinţarea generaţională se dovedeşte a fi, faţă de posibilităţi, reală, iar faţă de temporalitatea, istoricitatea fiinţării individuale, într-o oarecare măsură supratemporală şi nonistorică. Totodată, însă, în realizările posibilităţilor individuale se exprimă particularităţile fiinţării generaţionale. Trecutul personal al individului în acest sens înseamnă în primul rând trecutul propriei sale generaţii. Trecutul său generaţional se manifestă în posibilităţile sale din viitor.

Atenţia Lui Heidegger se extinde şi asupra faptului ca în definirea fiinţării generaţionale să fie legată cu grijă ideea istorialităţii fiinţei umane cu o altă caracteristică existenţială importantă, cu fiinţarea-împreună. Fiinţarea personală a individului şi fiinţarea sa generaţională se corelează organic, ca ceea-ce-este-destinat; în esenţă fiinţarea personală nu poate fi separată de fiinţarea generaţională. *Dasein*-ul – scrie Heidegger – constituie istoria deplină, propriu-zisă în „generaţia" sa istorică ca ceea-ce-este-destinat şi împreună cu generaţia sa (HEIDEGGER 1989, 617). Istorialitatea *Dasein*-ului nu înseamnă doar temporalitatea fiinţării personale. Adică fiinţarea umană nu se restrânge la realizarea individuală a fiinţării personale. Această acţiune este întotdeauna o „acţiune-împreună-cu alţii", deoarece individul în lume există esenţial în coexistenţă cu alţii.[139] Acţiunea împreună cu alţii se defineşte ca „destin istoric", ca istoria comunităţii umane. Dar la fel cum existenţa împreună cu alţii nu poate fi concepută doar ca apariţia în ansamblu a mai multor subiecte, nici destinul istoric nu se formează doar din destine individuale. Fiinţarea generaţională este o asemenea fiinţare cu alţii, în care destinele individuale sunt „dirijate", adică le aparţin asemenea destine individuale, care coexistă în aceeaşi lume şi se orientează asupra unor posibilităţi determinate. Prin urmare, destinul istoric al indivizilor aparţinând unei generaţii este comun. Acest destin comun este el însuşi acţiune, istorie, deoarece nu este un dat simplu, ci se formează în „comunicare şi în luptă".

Dimensiunea generaţională a fiinţării dincolo de coexistenţa empirică cu alţii şi ca interpretare comună formată în comunicare se integrează în fiinţarea individuală. Mai exact, înţelesul real al fiinţării-împreună se orientează tocmai spre aceasta: spre interpretare comună a

[139] „Fiinţa-în-comuniune – scrie Heidegger – este o determinantă a fiecărui *Dasein* particular; coecsistenţa caracterizează *Dasein*-ul Altuia atât vreme cât acesta se oferă urei Fiinţe-în-comuniune din lumea acesteia. *Dasein*-ul propriu nu poate fi coecsistenţă ce se oferă întâlnirii Altuia decât în măsura în care are structura esenţială a Fiinţării-în-comuniune" (HEIDEGGER 1994, 124).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fiinţării, formată şi dobândită în comunicare, care, nu doar ca şi colaborare, ci şi ca opoziţie, ca luptă este comunicare.

Fiinţarea generaţională este deci un proces care se transformă continuu din punct de vedere istoric în urma colaborării şi opoziţiei indivizilor trăind în aceeaşi epocă şi orientaţi spre realizarea aceloraşi posibilităţi de existenţă. Deşi există ca raportare reciprocă a destinelor individuale, are totodată şi putere asupra destinelor individuale, deoarece delimitează posibilităţile existenţiale ale acestora. Fiind o dimensiune a temporalităţii fiinţării umane, fiinţarea generaţională constituie o determinare *ontică* fundamentală a fiinţării umane. Omul ca individ în mod necesar îşi trăieşte viaţa, îşi împlineşte destinul său istoric ca purtătorul unei determinări generaţionale şi aparţinând unei generaţii. Viaţa individului progresează şi trece împreună cu cea a generaţiei sale, pe când determinările şi interpretările generaţionale delimitează continuu posibilităţile sale existenţiale din viitor. Istoria individuală şi generaţională formează împreună şi inseparabil totalitatea fiinţării umane ca istorie, deoarece fiecare istorie individuală este în mod necesar şi generaţională în acelaşi timp. Acest fapt devine cu adevărat inteligibil atunci când clarificăm concepţia lui Heidegger referitoare la existenţa-împreună, la coexistenţă.

În cele anterioare deja am făcut referire la faptul că existenţa-împreună nu înseamnă doar o aflare simplă a unuia lângă celălalt, o aşezare laolaltă, ci o coexistenţă efectivă. Coexistenţa nu este o determinantă categorială a vieţii umane, ci una *existenţială*. În aceasta se manifestă acea particularitate ontică a fiinţării umane că se află în iume întotdeauna împărţind-o cu alţii. A-fi-în-lume deja luată în sine este o coexistenţă cu alţii. Lumea *Dasein*-ului este o „*lume comună*”. Fiinţarea umană şi în fiinţarea sa individuală dispune în mod necesar de „structura esenţială a Fiinţei-în-comuniune” (vezi HEIDEGGER 1994, 124). Coexistenţa nu înseamnă doar aflarea în ansamblu a mai multor subiecţi. *Dasein*-ul este coexistenţă chiar dacă alţii lipsesc sau se află departe. Singurătatea sau absenţa este doar modusul deficient al coexistenţei şi ca atare posibilitatea ei este deja dovada coexistenţei. Fiinţarea în ansamblu înseamnă că lumea unui *Dasein* pentru coexistenţă poate face accesibil *Dasein*-ul altora. Fiinţarea generaţională este un modus particular al coexistenţei, în care se manifestă faptul că fiecare individ există în mod necesar împreună în lume cu indivizii apropiaţi lui ca vârstă şi concepţie, cărora li se oferă posibilităţi existenţiale asemănătoare cu cele ale lui, iar înlăuntrul aceleiaşi lumi existenţa lor devine reciproc accesibilă în comunicare.

Prin urmare, Heidegger – şi prin aceasta realizează cel mai important progres faţă de alte concepţii asupra generaţiei – aşază fiinţarea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

generaţională pe baze ontologice, ca dimensiunea ontică a fiinţării, ca o componentă organică a istorialităţii sale. Asemenea dimensiuni existenţiale ontice ale fiinţării umane ca a-fi-în-lume, coexistenţa şi istorialitatea sa se întâlnesc în fiinţarea generaţională şi prin aceasta se integrează în fiinţa personală a individului. Prin aceasta, Heidegger demonstrează şi posibilitatea modului conceperii filosofice a fiinţării generaţionale ca temporalitate autentică.

4.3. Generaţia culturală

În cultură, prezenţa generaţiilor nu se presupune doar în calitate de coexistenţă empirică a indivizilor aparţinând unii altora. Aici criteriile fiinţării generaţionale se manifestă ca şi caracteristicile fenomenelor culturale sub forma concepţiilor, a scărilor de valori, a sistemelor de normă, a formelor de comportament, a interpretărilor comunicative-lingvistice ale lumii. Toate acestea se pot concepe nu atât ca o oarecare substanţialitate realizată în cultură, nu ca „miezul comun" cuprins în grupările indivizilor creatori şi vehiculatori ai culturii, ci mai degrabă ca principiul ordonator manifestat în trăsăturile *înrudite* – în sensul wittgensteinian[140] al cuvântului – ale evenimentelor şi manifestărilor culturale individuale.

Fenomenul generaţional se manifestă în acelaşi timp ca subiectul creaţiei culturale, ca obiectul schimbărilor culturale şi ca expresie a temporalităţii de esenţă a culturii. Temporalitatea imanentă şi autonomia interioară a culturii produce reînnoirea generaţiilor. Fiinţarea generaţională este unul dintre factorii fundamentali ai diferenţierii culturii. De-a lungul deosebirilor şi relaţiilor generaţionale se manifestă deosebirile şi relaţiile dintre diferite culturi. De aceea cercetarea problemei generaţionale în cultură nu se poate corela cu acea viziune totalizantă ce susţine în mod rigid unitatea normativă şi de conţinut a culturii. Pentru aceasta e nevoie de o concepţie pluralistă, care recunoaşte diversitatea, alteritatea, diferenţierea structurală.

4.3.1. Intersubiectivitatea generaţională

Pentru cercetarea bazelor culturale ale fiinţării generaţionale

[140] Aici mă gândesc la teoria jocurilor de limbaj a lui Wittgenstein, pe care a elaborat-o mai sistematic în *investigaţii filosofice.*

concepţia lui Husserl despre problema intersubiectivităţii oferă un important punct de pornire.

Fiinţarea umană are loc în lume. Raportarea noastră faţă de lume capătă forma unei orientări naturale. Pentru oamenii care trăiesc într-o situaţie şi perioadă social-istorică dată, lumea din jur e obiectivă şi aceeaşi, deşi privind conţinutul ei este mereu schimbătoare. Pe când ne străduim să ne înţelegem reciproc cu semenii noştri, presupunem lumea împreună, ca o realitate obiectivă spaţio-temporală, care constituie mediul fiinţării noastre, al tuturora, şi căreia îi aparţinem şi noi înşine. Husserl formulează acest principiu ca *teza generală a orientării naturale* (vezi HUSSERL 1984b, 50).

Lumea obiectivă, dată la fel pentru noi toţi, este terenul universal al tuturor experienţelor umane. În ea se întemeiază valabilitatea ultimă a tuturor manifestărilor noastre de cunoaştere, de evaluare şi de acţiune, aceasta e sursa întotdeauna la îndemână a celor de la sine înţelese (vezi HUSSERL 1984a, 58; 1984c, 83). Această lume deci pentru noi toţi este un dat comun şi preliminar, în sensul în care în permanenţă „suntem conştienţi" de ea, dar ceea ce conştientizăm din ea, şi modul în care o facem, precum şi felul în care o folosim în activităţile noastre e diferit. Câmpul de percepţie şi de amintire al indivizilor şi al grupurilor de oameni, capacităţile lor de imaginaţie şi de proiectare, strategiile de acţiune şi procedeele lor sunt diferite.

Lumea însă nu există doar ca un dat obiectiv şi universal pentru noi. Acea lume în care trăim, evaluăm, acţionăm efectiv este o stare existenţială mult mai apropiată şi mai directă a lumii, adică este acea lume care nu ne aparţine ca un dat exterior, ci care se formează în şi prin noi de asemenea. Această lume e *lumea vieţii*, (Lebenswelt) care cuprinde laolaltă în sine elemente exterioare şi interioare, obiective şi subiective, date empiric şi constituite de conştiinţă. În lumea vieţii nu suntem împreună doar cu lucrurile, ci şi cu alţii, iar în această coexistenţă se dezvoltă de fapt întreaga bogăţie a lumii vieţii. Lumea vieţii nu este terenul obiectivităţii simple (ca lumea dată pentru orientarea naturală), nici al subiectivităţii pure (ca intimitatea subiectivă a egoului), ci sfera *intersubiectivităţii* ce se dezvoltă între aceştia doi, în relaţiile interumane, în interacţiune şi în comunicare.

În mediul intersubiectivităţii se formează lumea culturii, acel mediu existenţial specific uman, care are valoare şi sens pentru om. Acest mediu existenţial este caracterizat mai degrabă prin eterogenitate decât prin omogenitate. Lumea culturii de fapt există ca lumea mai multor culturi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

oamenii trăiesc atât individual, cât şi colectiv în diferite medii culturale, în lumi ale vieţii, care poartă culturi mai mult sau mai puţin delimitate unele de altele, deci care se află unele cu altele în relaţia „alterităţii". Aceste lumi şi culturi sunt unităţi de intersubiectivitate ce deţin caracteristici particulare, care se diferenţiază de alte unităţi de intersubiectivitate (vezi HUSSERL 1994, 178).

Pentru cei care trăiesc în „universurile" diferitelor intersubiectivităţi, realitatea directă a respectivelor lumi ale vieţii deţine o relevanţă directă, precum şi lumea obiectivă comună nouă, a tuturor. Pe de altă parte, însă, relaţiile dintre diferite lumi ale vieţii aduc cu ele *experienţa alterităţii* şi necesită stabilirea diferitelor forme şi reguli ale comunicării şi ale înţelegerii active. Experienţa alterităţii face parte din problemele primordiale ale culturii (vezi MORIN 122). În primă abordare înseamnă că unităţile intersubiective aparţin reciproc câmpului de percepţie al celuilalt. Nu îl percep pe celălalt doar ca pe un element al lumii obiective, ci şi ca subiect, care de-a lungul perceperii lumii obiective percepe şi lumea mea, deci din ale cărui conţinuturi de conştiinţă fac parte şi reprezentările formate despre lumea mea, la fel cum din conştiinţa mea fac parte reprezentările formate despre lumea lui (vezi HUSSERL 1994, 125).

Lumea intersubiectivă se clădeşte deci din elementele împletite ale lumii obiective şi subiective, care se constituie reciproc unele pe altele. Limitele obiective şi de conştiinţă ale intersubiectivităţii – întrucât în principiu ar putea fi trasate separat – nu coincid. În intersubiectivitate lumea obiectivă e dată ca o „transcendenţă imanentă" (vezi HUSSERL 1994, 143). Pe de-o parte e dată în mod natural în ea, ca strat de sens atotfundamental, pe de altă parte apare ca o constituţie a conştiinţei, ca sensul experienţei exterioare.

În experienţa lumii, *celălalt* e dat ca o constituţie ideatică. Celălalt se află în lumea obiectivă în realitatea sa în carne şi oase, ca şi mine în realitatea mea psihofizică, dar acela care stă în faţa mea ca şi conţinutul percepţiei mele nu este identic cu realitatea efectivă, ci este o constituire a conştiinţei; potrivită acesteia, un dat ideatic. Celălalt este prezent pentru mine prin percepţia mea.

Totodată, în câmpul de percepţie eu sunt prezent întotdeauna ca un purtător al unei diferenţe. Pe de-o parte eu sunt acela, care percep, percepţia mea ca prim pas se orientează asupra mea, deci eu însumi sunt pentru mine însumi acel celălalt, pe care îl percep. Îl percep şi pe celălalt în afara mea ca fiind asemănător cu mine, iar modificările observabile

asupra lui le concep ca pe modificările eului. Astfel, în câmpul meu de percepţie celălalt va primi acelaşi sens ca şi eu însumi (vezi HUSSERL 1994, 142).

Mă raportez la lumea mea contemplativ şi activ în acelaşi timp. Ca fiinţă activă, mă raportez interiorizat, ca la ceva în care trăiesc, ca fiinţă contemplativă însă mă raportez exteriorizat, ca la ceva, – altceva din afara mea – pe care îl observ şi din exterior. Voi privi la fel şi lumea celuilalt. Ca observatorul celuilalt formez reprezentări despre lumea lui, care iau naştere în lumea mea, dar aparţin şi lumii lui. Lumea lui aparţine şi lumii mele. Iar invers: el este la fel un observator exterior al lumii mele, formează reprezentări despre ea, care iau naştere în lumea lui, dar care aparţin şi lumii mele. Transformând activ lumea mea transform în acelaşi timp şi reprezentările lui formate despre lumea mea, iar prin aceasta transform activ şi lumea lui, iar el face acelaşi lucru cu lumea mea. Astfel în mediul intersubiectivităţii aceste lumi se împletesc, graniţele lor se estompează, iar în fiecare dintre noi există împreună şi constituindu-se reciproc *eul* şi *celălalt*. Celălalt e analogul eului, se constituie în conştiinţa eului ca celălalt, dar acesta e posibil doar pentru că există şi ca celălalt aflat în afara eului. Celălalt e parte a lumii exterioare, dar nu doar atât, deoarece eu însumi îl creez pe el în starea mea lăuntrică de conştiinţă, deci nu există doar ca exterior mie, ci şi ca celălalt creat de mine în lumea exterioară, deoarece îi aparţin şi conţinuturile mele de conştiinţă legate de el.

Astfel, se pune întrebarea: unde se poate trasa limita intersubiectivităţii? Până unde se poate extinde această înlănţuire a eului şi a celuilalt? Cu alte cuvinte: oare intersubiectivitatea este mediul omogen al interacţiunii necontenite a eului şi a celuilalt, sau este de fapt un câmp divizat în intersubiectivităţi diferite unele de altele, care la rândul lor se află, de asemenea, în raportul eului şi a celuilalt?

În orientarea naturală celălaltul este unul din elementele lumii obiective, ca de altfel eu însumi. Acest fapt nu presupune nici un fel de legătură mai apropiată între noi. Legătura se realizează atunci când celălalt intră în câmpul meu de percepţie. Atunci eul şi celălalt se conectează într-o singură *unitate de conştiinţă*. Aceasta nu este doar o fiinţare simplă înlăuntrul unei persoane (unui eu), ci presupune coexistenţa eului şi a celuilalt. Actul de conştiinţă îl presupune pe celălalt ca şi coexistent cu mine (vezi HUSSERL 1994, 145). Perceperea celuilalt înseamnă *transformarea lui în prezent* pentru mine. Celălalt e dat în „acum”-ul experienţei, „acum”, când eu îl percep. În acest „acum” elementele legate

sunt date pentru conştiinţă ca prezente simultan şi totodată ca diferite. În această legătură de conştiinţă fiecare eu este centrul primordial, originar al unei lumi separate, care organizează această lume în jurul său. Celălalt va fi participantul creator al acestei lumi. Această lume se construieşte şi prin el, prin intermediul lui. Totodată şi celălalt e un centru asemănător, care organizează o lume în jurul său şi eul de mai înainte e constructorul activ al acesteia. Eul şi celălalt, luate în sinea lor, sunt alte şi alte lumi. Nu duplicate, nu dedublările (multiplicările) unei lumi individuale, ci *alte* lumi existente în realitate, care însă se clădesc reciproc unele pe altele (vezi HUSSERL 1994, 155).

Intersubiectivitatea eului şi a celuilalt se delimitează deci în timp. Celălalt, care intră în câmpul meu de percepţie pentru mine, este acela cu care sunt coexistent „acum", în prezentul actului meu de percepere. Acest celălalt e *contemporanul* meu, deoarece există în acelaşi timp cu mine şi în mod analog, iar existenţa lui are acelaşi înţeles ca şi a mea. Prezentul este acea perioadă în care se realizează perceperea reciprocă a eului şi a celuilalt, iar coincidenţa experienţelor reciproce confirmă existenţa lor analogă. Celălalt ca „modificarea" eului e totodată modificarea prezentului în prezent.

Relaţia prezentului şi a trecutului poate fi de asemenea concepută ca relaţia eului şi a celuilalt. Trecutul este de asemenea o modificare a prezentului, prezent trecut. Trecutul nu este perceptibil, este dat doar prin intermediul amintirii. Trecutul ca celălalt are doar realitate la nivelul conştiinţei, deci nu are o realitate obiectivă ca existentul în prezent. Eul şi celălalt daţi împreună unul pentru altul în prezent dispun în acelaşi timp de realitate obiectivă şi ideatică. Deosebirea dintre prezent şi trecut se bazează deci pe diferenţa percepţiei şi a reamintirii. De aceea şi intersubiectivitatea realizată în cele două feluri de relaţii dintre eu şi celălalt va fi diferită, va dispune de semne particulare diferite (vezi HUSSERL 1994, 151).

Această diferenţă face posibilă delimitarea teoretică a intersubiectivităţilor diferite şi definirea generaţiei culturale ca intersubiectivitate particulară fundamentată în lumea vieţii. Relaţia stabilită în prezent între diversele euri şi ceilalţi delimitează un asemenea câmp al intersubiectivităţii, care diferă atât de relaţiile devenite trecute, cât şi de cele ce vor avea loc în viitor. În acesta se conturează un teren al coexistenţei colective, al existenţei cu şi pentru celălalt, pe care se dezvoltă o formă specifică a interacţiunilor şi a relaţiilor de comunicare dintre indivizii participanţi. Fenomenul de generaţie prin urmare este acea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

multitudine (înlănţuire) delimitată în timp a relaţiilor intersubiective eu-celălalt, care în câmpul perceptiv-empiric reciproc se leagă în aceeaşi unitate de conştiinţă, iar în lumea obiectivă trăiesc ca şi contemporani unul lângă celălalt şi împreună cu celălalt, în aşa fel, încât îşi formează reciproc existenţa unul celuilalt. Membrii unei generaţii culturale sunt prezenţi unii pentru alţii, iar substanţa generaţiei e formată tocmai din această stare de prezenţă pentru celălalt, în cadrul căreia indivizii aparţinând generaţiei există ca şi contemporani reali aflaţi în interacţiune şi în comunicare unii cu alţii, ca şi constructori reciproci ai realităţii şi ai conţinuturi lor de conştiinţă, iar prin aceasta există ca susţinătorii unei stări de conştiinţă generaţională comună.

Generaţia culturală este *comunitate*, nu în sensul substanţialist aristotelian al cuvântului, ci în cel al coexistenţei realizate ca aşezare înrudită în lume, în cel al temporalităţii comune realizate ca stare de prezenţă a unora pentru alţii şi în cel al intenţionalităţii cu orientare înrudită. Prin urmare, fiinţele ce participă în ea constituie lumea lor proprie unii în alţii, unii cu alţii şi unii pentru alţii, se susţin şi se intensifică reciproc, iar acesta este singurul mod al apariţiei unora în faţa altora ca fiinţe deţinând relevanţă şi sens. Generaţia culturală este deci o comunitate constituită în acelaşi timp în lume, în timp şi în conştiinţă, în sensul existenţei reciproce a unuia pentru celălalt, iar separarea acestor trei dimensiuni e posibilă doar teoretic. Şi generaţia culturală potrivit esenţei sale poate fi considerată ca o „transcendenţă imanentă", care se presupune ca o stare existenţială intersubiectivă între existenţa mea în lumea obiectivă – (şi eu exist ca un oarecare, un celălalt indiferent printre alţii) – şi intenţia mea subiectivă, personală orientată spre celălalt, în care sunt împreună cu celălalt şi îl formez chiar şi atunci când nu intenţionez direct acest lucru. Prin faptul că formez în mine şi prin intermediul meu existenţa altuia, pun bazele validităţii şi semnificaţiei existenţei noastre comune.

În concepţia lui Husserl, comunitatea generaţională are o fundamentare puternică în fenomenologia conştiinţei. El însuşi este preocupat de problema legată de modul deducerii esenţei oricărei socialităţi din unităţile de conştiinţă constitutive de comunitate (vezi HUSSERL 1994, 169). Problematica conturată la Husserl a generaţiei culturale găseşte fundamentare socială în sociologia fenomenologică la A. Schütz, Th. Luckmann şi alţii.

Potrivit lui A. Schütz lumea contemporană poate fi caracterizată în acelaşi timp ca o comunitate spaţială şi temporală. Comunitate spaţială, deoarece pentru contemporani o secţiune anume a lumii conţine în acelaşi

mod obiecte observabile, tangibile, obiecte care contează pe interes şi relevanţă pentru cei aflaţi acolo. Dar totodată se poate observa în ea corpul, expresia, gesturile celuilalt om, tot ceea ce reiese din starea sa de conştiinţă interioară. Lumea contemporană este o comunitate temporală, nu doar în sensul timpului cronologic exterior, ci şi în cel al celui interior, ceea ce înseamnă că fiecare pe rând ia parte în viaţa trecătoare a celuilalt, se poate întâlni cu ideile acestuia în prezentul viu, în acel proces în care aceia tocmai se formează, poate împărtăşi aşteptările din viitor ale celuilalt om, sau amintirile din trecut ale acestuia. Într-un cuvânt, partenerii sunt *involvaţi* între ei reciproc în biografia celuilalt. Comunitatea generaţională este o asemenea lume socială, care înseamnă o *poziţie determinată biografic* pentru individ. E un astfel de mediu sociocultural, în care individul are un loc, pe care îl defineşte el însuşi, şi care nu se epuizează doar în statutul social, în rolul deţinut în spaţiul fizic, în timpul exterior, ci se extinde şi asupra poziţiei morale, atitudinale şi ideologice. Cu atât mai mult cu cât în legătură cu starea sa biografică individul nu are doar contemporani, cu care se poate antrena în acţiuni şi reacţii, ci şi înaintaşi, ale căror fapte şi le aminteşte, şi urmaşi, faţă de a căror apariţie viitoare îşi poate ordona acţiunile cu o oarecare aşteptare (vezi SCHÜTZ 1984a, 185, 192). Individul este legat de o parte a contemporanilor săi – de partenerii direcţi – printr-o legătură „face-to-face”, adică o „relaţie-de noi”. Relaţia faţă de alţii are un caracter mai anonim şi, cu cât este mai impersonală, cu atât mai mult ajung în prim plan în ea construcţiile tipizante. Individul, chiar şi la relaţiile sale directe, personale participă doar cu o parte a personalităţii sale. Acest lucru e la fel şi în cazul legăturii dintre eu şi celălalt, în circumstanţele anonimităţii. Se află într-o asemenea legătură, care se mişcă în domeniul tipizării-autotipizării, doar cu un anumit strat al personalităţii lor. Pe când definesc rolul celuilalt, eu însumi adopt un rol, pe când tipizez comportamentul celuilalt, îl tipizez şi pe al meu, pe când formez o imagine despre celălalt, formez o imagine şi despre mine însumi (vezi SCHÜTZ 1984a, 193–194). Asemenea legături alcătuiesc forţa coezivă interioară a generaţiilor respective ca şi comunităţi de contemporani, ca unităţi socioculturale. Totodată se formează legături asemănătoare în câmpul sociocultural şi între generaţiile intrate în relaţia eului şi a celuilalt.

Astfel, lumea culturii se poate defini în esenţă ca lumea mai multor culturi ce au legături şi comunică între ele. Fiecare generaţie culturală se afirmă ca un centru organizator de cultură, ca o asemenea „personalitate”, „eu”, care este reprezentantul unei sfere existenţiale primordiale, originale

[Erdélyi Magyar Adatbank]

faţă de orice fel de „altceva”, „străin”. Acest mod de existenţă este însă în mod necesar însoţit de experienţa alterităţii, de-a lungul căreia şi culturile altor generaţii devin accesibile pentru ea, în măsura în care sunt capabile să devină reciproc formatoare şi constructoare unele altora. Prezenţa generaţiilor culturale în cultură garantează deci existenţa reciprocă a unora pentru altele sub semnul alterităţii culturilor particulare.

În legătură cu aceasta apare o problemă. Culturile generaţionale, în general generaţiile ca „euri” colective, se află unele cu altele de asemenea în relaţia alterităţii. Totodată prin generaţii lumea contemporană se leagă de lumea anterioară şi de lumea posterioară (vezi SCHÜTZ 1984b, 308). Cum se raportează aceasta la relaţia dintre prezent şi trecut, precum şi la relaţia eu-celălalt dinlăuntrul generaţiilor respective? Doar nu este vorba în mod pronunţat despre relaţia trecut–prezent limitată la reamintire şi nici despre o asemenea contemporaneitate, care îi caracterizează pe cei aparţinând aceleiaşi generaţii. Diferitele generaţii nu sunt niciodată simultane, existenţa unora faţă de altele e caracterizată de un decalaj temporal, dar într-o oarecare măsură există comunicând unele cu altele şi aflându-se unele lângă altele. Prin urmare aparţin şi câmpului real de percepţie şi de acţiune al celuilalt, dar deja în relaţia lor aducerea-aminte are un rol semnificativ. Astfel, aici se conturează o relaţie eu-celălalt, care ocupă un loc intermediar între altfelul simplu temporal şi altfelul coexistenţial caracteristic contemporaneităţii. Vom trece la analiza mai amănunţită a acestuia în capitolul următor.

Momentan, din analiza generaţiei culturale ca fenomen de conştiinţă, precum şi din cea a fenomenului sociocultural a reieşit că cultura generaţională există ca interacţiune reciprocă a coexistenţilor şi ca activitate reciproc constitutivă a acestora. Aceasta este o lume comună, în orizontul căreia cei care trăiesc înlăuntrul ei se contemplă şi se formează unii pe alţii, precum şi lumea obiectivă, care este dată la fel pentru fiecare. Pe această bază definiţiile generaţiei culturale se mai pot completa cu unele caracteristici particulare ale culturii generaţionale, cum ar fi concepţia generaţională, scara de valori generaţionale, forma de comportament generaţional, limbajul generaţional şi comprehensiunea generaţională. Să le luăm pe rând.

4.3.2. Paradigma generaţională

În perspectiva filosofiei culturii generaţia care apare într-o cultură se presupune înainte de toate ca purtătoarea unei concepţii particulare

despre viaţă şi lume, a unui *mod de viziune*. De fapt este vorba despre întâlnirea concepţiilor înrudite, care nu se leagă neapărat de indivizi de aceeaşi vârstă sau de vârstă apropiată. În modul de viziune generaţional se manifestă nu atât o anumită viziune comună, cât mai degrabă apariţia mulţimii de indivizi cu aceeaşi viziune, dintre care fiecare participă la ea prin viziunea sa individuală proprie. Viziunile individuale întâlnindu-se şi înrudindu-se între ele se intensifică reciproc şi pentru indivizii care le reprezintă devin o asemenea forţă coezivă, care creează impresia unicităţii atât spre exterior, cât şi spre interior. Mai târziu, în urma distanţării viziunilor individuale care participă la el, a destinderii legăturilor de rudenie, generaţia ca unitate relativă de viziune se destramă treptat şi lasă locul unei alte generaţii. Până când o unitate de viziune dată există şi se afirmă, exercită o influenţă puternică în sistemul culturii şi radiază în toate direcţiile, în timp ce se confruntă şi cu alte moduri de viziune.

Din punctul de vedere al conţinutului său fiecare mod de viziune generaţional este o viziune specifică despre viaţă şi lume, un mod determinat al organizării şi al ordonării experienţei umane. Experienţa generaţională, ansamblul de trăiri înrudit al indivizilor cu aşezare înrudită în spaţiul temporal nu se bazează doar pe asemănarea dintre elementele de conţinut (cunoştinţe, impresii, sentiment etc.) integrate, ci şi pe punctele de vedere şi normele înrudite. Viziunea generaţională creează o asemenea ordine caracteristică, bine-recognoscibilă a experienţei umane, în care fiecare element empiric dobândeşte un sens particular aflat sub raportul întregului şi desemnează exact locul noilor elemente empirice. Astfel, fiecare generaţie ca mod de viziune există în cultură ca o *paradigmă* particulară.

Paradigma generaţională are două laturi, una cognitivă şi alta formativă, o latură de dobândire a experienţei şi una de utilizare. Înseamnă în acelaşi timp viziune şi formare. Fiecare paradigmă generaţională trasează limitele dobândirii posibile de experienţă caracteristică generaţiei respective şi criteriile interpretării experienţelor dobândite. Dar nu rămâne la acest nivel simplu al viziunii, ci se integrează în valori, în forme de comportament, în sisteme de interpretare, în procedee de acţiune, într-un cuvânt se organizează în corpul culturii.

Diferitele paradigme generaţionale au efect reciproc unele asupra altora. Pe de-o parte în cultură fiecare generaţie primeşte de-a gata rezerva comună şi generală a cunoştinţelor, a atitudinilor, a valorilor, a normelor, şi se formează sub influenţa acesteia. Generaţiile apărute în diferite perioade au la dispoziţie altă şi altă rezervă, şi astfel sunt expuse altor şi

altor influenţe formative. Deci fiecare generaţie până la un anumit nivel se formează conform paradigmei generaţiilor premergătoare ei. Dar faţă de această paradigmă vârsta, circumstanţele sociale, obiectivele de educaţie etc. funcţionează ca factori selectivi, filtrează elementele rezervei. Însă ceea ce este integrat într-o paradigmă, deja se aranjează în propriile sale cadre paradigmatice. Pe de altă parte fiecare generaţie în sine contribuie la formarea unei asemenea rezerve, prin care se afirmă influenţa formativă a propriei sale paradigme nu doar în direcţia indivizilor generaţiei respective, ci şi în cea a celei care o urmează. Acele contingente, care nu sunt expuse unei asemenea influenţe paradigmatice, precum şi faţă de paradigma dominantă, nu pot constitui propria lor paradigmă, nu devin generaţii, nici măcar atunci când în sens biologic sau social satisfac criteriile fiinţării generaţionale.

Definirea generaţiei culturale ca viziune şi ca formare cuprinde şi un alt element autoreflexiv important: paradigma dominantă a unei culturi date cuprinde nu doar cadrele de viziune şi de formare orientate asupra lumii, ci şi *viziunea de sine* paradigmatică a culturii date. Cu alte cuvinte, un mod de viziune cultural determinat ca viziune generaţională e totodată şi viziunea de sine a culturii respective. Se exprimă în ea şi modul în care generaţia ce-şi atribuie viziunea dominantă priveşte cultura în sine, defineşte natura ontică a culturii, modul în care concepe rolul său în viaţa umană. De aceea, în diferitele paradigme generaţionale se ciocnesc nu doar diferite viziuni ale lumii şi moduri diferite de formare, ci şi diferite viziuni de cultură. Unele generaţii judecă altfel natura culturii, componentele ei de formă şi de conţinut, menirea ei istorică şi socială.

Determinările generaţiilor dinlăuntrul culturii nu rămân doar la nivelul viziunii şi al formării, ci cuprind şi alte elemente organice. Dintre acestea îndeplineşte un rol central conceptul *valorii* şi al *scării de valori.* Generaţia dinlăuntrul unei culturi ca unitate paradigmatică se manifestă nu doar ca mod de viziune, ci şi ca scară de valori. Faptele empirice ce apar în viziunea generaţională se află sub raport valoric unele cu altele. În autoexprimările generaţionale pe limbajul faptelor se clădeşte şi un limbaj al valorii. Faptele şi viziunile se pot schimba de-a lungul timpului, se pot transforma, miezul solid al identităţii generaţionale însă este format din valori şi din comportamentele bazate pe acestea. O generaţie culturală se concentrează primordial în jurul valorilor şi în cel al sensurilor legate de valori (vezi SURDU 91). Privind în acest context, valoarea este elementul unui sistem de simboluri comun, care face posibilă alegerea dintre alternativele apărute în condiţiile date. Astfel, valoarea funcţionează ca

îndrumătoarea comportamentelor şi a acţiunilor (vezi PARSONS 36).

Fiecare generaţie se manifestă în cultură ca un model particular de valoare. Paradigma generaţională dincolo de viziune şi de formare se extinde şi asupra ordinii valorilor şi a proceselor evaluării. Apariţia ca paradigmă valorică a unei generaţii în cultură semnalează nu doar apariţia noilor valori, ci şi aranjarea nouă a valorilor şi aduce cu sine şi noile criterii şi reguli ale evaluării.

Fiecare generaţie dispune de o scară de valori particulară, diferită de cea a altora. Fiecare generaţie ca formaţiune culturală înseamnă apariţia unei noi scări de valori în cultură. De-a lungul acestei scări, valorile existente, precum şi valorile nou apărute se eşalonează într-un sistem ierarhic, par mai valoroase sau mai puţin valoroase, superioare sau inferioare. Deci înlăuntrul paradigmei generaţionale faţă de aranjarea orizontală a faptelor, cunoştinţelor, experienţelor, valorile se ierarhizează, se aranjează într-o nouă scară de valori.

Prin aceasta, fiecare paradigmă generaţională introduce în cultură o nouă ordine valabilă a valorilor. Aceasta, dincolo de valorile noi create, integrează în sine şi elementele scărilor de valori deja existente, reorganizând punctele de vedere ale evaluării şi ale ierarhizării. De fapt, generaţia nouă, în momentul formării scării sale de valori, primeşte de-a gata o ordine formată a valorilor şi un sistem cristalizat al experienţelor de evaluare şi de formare a valorilor. Toate acestea fixează circumstanţele creării de valori, delimitează posibilităţile ei.

Apariţia unei noi generaţii în cultură înseamnă apariţia unui nou simţ al valorii, care aduce cu sine noile criterii ale evaluării. Generaţia raportează lucrurile şi cunoştinţele, formele de comportament, creaţii ce îi stau la dispoziţie la locul său real şi virtual (iluzoriu) ocupat în lume, le evaluează conform viziunii sale particulare. Prin evaluare, cultura duce la crearea unei stări de echilibru între om şi lume, deoarece scopurile, aspiraţiile, interesele umane ajung în valoare într-o concordanţă relativă cu condiţiile, circumstanţele existente în lume (vezi BÂTLAN 24, 37–38). Fiecare generaţie există ca o expresie a unei asemenea stări de echilibru cultural.

Comportamentele şi acţiunile generaţionale sunt orientate spre valoare. Orientarea spre valori presupune centrul valoric al culturii, care funcţionează ca principiu organizator-clasificator. E. Shils a creat conceptul de *scară centrală de valori*, care exprimă faptul că în fiecare cultură există o scară dominantă de valori, care este principiul ordonator al valorilor culturii. Această scară de valori reprezintă un centru valoric în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

cultură, deoarece toate celelalte valori se organizează în jurul ei şi se aranjează sub raportul acesteia. Astfel, fiecare cultură funcţionează de fapt ca o „cosmologie culturală". Prin această concepţie a sa Shils evocă simbolica tradiţională a centrului sacral şi o aplică asupra conţinutului de valori al culturilor (vezi BOUREANU 149). Această concepţie – dincolo de elementele sale disputabile – în acest caz ar putea să pară funcţională, deoarece atrage atenţia asupra faptului că fiecare generaţie care apare cu o scară dominantă de valori formează înlăuntrul culturii un centru valoric, iar în raport cu acesta valorile (scările de valori) altor grupări ajung la periferie. Cel puţin fiecare nouă generaţie care apare încearcă să creeze şi să răspândească într-un mod determinant acea iluzie despre sine că înlăuntrul culturii date ea reprezintă centrul creării de valori şi al evaluării. Numai organizările culturale care se desfăşoară în jurul a mai multor centre reuşesc să depăşească aceste stări, aceasta însă dă naştere de multe ori la confruntări de valori.

Definirea generaţiei culturale ca paradigmă, dincolo de viziune şi de scară de valoare, se extinde şi asupra comportamentului şi a modalităţilor de acţiune. Apariţia fiecărei generaţii noi se poate observa cel mai bine ca apariţia unui *comportament* cultural nou. Acesta se manifestă în aceeaşi măsură în modurile de comportament şi de acţiune înlăuntrul culturii . precum şi sub forma comportamentului faţă de cultură. Privind din punct de vedere antropologic, apariţia unei generaţii în cultură se manifestă în primul rând nu în aspecte exterioare, ci la nivelul culturii integrate în viaţa umană. Fiecare generaţie reprezintă o atitudine determinată, particulară faţă de lume şi de existenţa umană, este manifestantul unei atitudini şi al unui comportament reglementat.

Caracterul paradigmatic al fiinţării generaţionale se extinde şi asupra comportamentului. Din punctul de vedere al antropologiei culturale, generaţia poate fi considerată ca o unitate structurală-funcţională, care reprezintă în acelaşi timp permanenţă şi variabilitate în raport cu alte generaţii. Toate acestea se manifestă în comportamentul uman, care funcţionează nu doar la nivel individual, ci şi la nivel colectiv. Comportamentul generaţional este reglementat interior şi exterior în acelaşi timp. În interior, fiecare generaţie îşi formează propriile modele particulare de comportament, care funcţionează integrate în comportament, au efect inconştient în comportamentul indivizilor aparţinând generaţiei. Această modelare colectivă se

[Erdélyi Magyar Adatbank]

manifestă pretutindeni în luările individuale de poziţii legate de problemele lumii şi ale vieţii, în reacţiile date la influenţele din exterior, în aşteptările orientate spre realizarea idealurilor, scopurilor, aspiraţiilor propuse. Fiecare cultură generaţională îşi are modelele sale de comportament specifice, care par străine pentru oamenii aparţinând altor medii culturale (vezi GIDDENS 67).

Totodată, comportamentul generaţional este reglementat şi din exterior, deoarece este un comportament condus de normă. Apariţia fiecărei generaţii poate fi perceptibilă prin aceea că formează noile reguli ale comportamentului şi ale atitudinii umane. Acestea apar, pe de-o parte, ca reguli morale formate spontan, şi ca obiceiuri generaţionale, pe de altă parte sub forma dispoziţiilor create conştient. Valabilitatea acestor reguli este fixată de convenţia generaţională. Mulţumită lor comportamentul şi atitudinea generaţională se conturează în tabloul sociocultural al epocii date sub forma poziţiilor culturale şi a tipurilor de comportament bine-delimitabile.

4.3.3. Limbajul generaţional

Caracterul modelat şi reglementat al comportamentului generaţional se exprimă şi în sistemul lingvistic şi conţinuturile simbolice ale culturii generaţionale. În cultură, fiecare generaţie există ca o formaţiune *lingvistică* particulară. Pentru susţinerea acestui fapt găsim argumente atât în concepţia antropologică, cât şi în cea semiotică şi hermeneutică.

E. Sapir accentuează de multe ori corelaţia organică dintre limbajul şi realitatea socioculturală. Forma lingvistică este un indice important al realităţii sociale şi al culturii ce-i serveşte drept conţinut. În societate fiecare stare reală este exprimată printr-o stare, printr-o formă determinată a limbii. Nu există două limbi care să exprime aceeaşi realitate socială. Lumile reprezentate prin diferite limbi sau în mod diferit din punct de vedere lingvistic de fapt sunt realităţi sociale diferite, culturi diferite (vezi SAPIR 45–50). Fiecare generaţie ca grupare particulară socioculturală este reprezentată şi lingvistic în mod particular, într-un mod diferenţiabil de alte generaţii. Acest fapt se manifestă atât în expresiile lingvistice ale comportamentului generaţional, cât şi în uzul generaţional al limbii.

Comportamentul uman în forma sa individuală şi colectivă este în aceeaşi măsură un comportament lingvistic. Aceasta înseamnă că comportamentul este determinat de regularităţile şi tipizările observabile

în procesele lingvistice. Între modelele lingvistice şi modelele culturale ale comportamentului există o corespondenţă (vezi SAPIR 52). Modelul de comportament caracteristic unor generaţii se exprimă şi în limbajul generaţiilor, în acel mod de vorbire şi de scriere, elemente de stil particulare care caracterizează manifestările lingvistice ale fiecărei generaţii în parte. Aceste forme lingvistice specifice fixează pentru fiecare generaţie modalităţile caracteristice ale perceperii şi ale interpretării realităţii, semnificaţia şi relevanţa faptelor empirice individuale manifestate în sistemul culturii (vezi SAPIR 13).

Pe acest plan, concepţia lui Sapir este în concordanţă cu concepţia asupra limbajului a sociologiei fenomenologice a lui Schütz şi Luckmann. Ei pornesc de la presupoziţia că rezultatele actelor de experienţă individuale se generalizează şi se aranjează în cultură sub forma schemelor de experienţă tipologice, într-o imagine a lumii tipologic relevantă, de asemenea. Ei concep limbajul ca sedimentarea schemelor de experienţă tipologice, relevante tipologic într-o societate dată. Limbajul primit istoric de-a gata, ca un element găsit de-a gata al istoriei individuale, serveşte la scutirea individului de formarea independentă de tipologii. Totodată, însă, relevanţa socioculturală a acestor scheme de experienţă, şi în corelaţie cu asta semnificaţia elementelor lingvistice, e variabilă (vezi SCHÜTZ 1984b, 317). Prezenţa unei generaţii în cultură este caracterizată sub acest raport tocmai prin aceea că formează un sistem de semnificaţii specifice limbajului folosit de ea, şi construieşte un câmp specific de relevanţă sociocultural în care schemele empirice primite şi funcţionale de-a gata în limbaj se folosesc în corelaţie cu semnificaţiile specifice. Fiecare generaţie creează un univers specific de sensuri, în care straturile sensurilor contextuale şi intertextuale diferite de la generaţie la generaţie se clădesc asupra sensurilor lingvistice comune cultural la nivelul limbajului-obiect. Acest univers spiritual funcţionează ca un asemenea domeniu particular de relevanţă, care înzestrează acelaşi sens limbajul-obiect cu alte şi alte semnificaţii în culturile diferite. Prin aceasta se pot explica diferenţele generaţionale manifestate în relevanţa experienţelor de viaţă. Aceeaşi experienţă de viaţă pentru generaţiile trăind în simultaneitate parţială deţine altă şi altă relevanţă sub raportul existenţei socioculturale şi dobândeşte un înţeles diferit, deoarece reprezentarea lingvistică, asemănătoare ca formă de altfel, o înzestrează cu semnificaţie contextuală caracteristică culturii generaţiei.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Pentru delimitarea conceptuală a generaţiei ca entitate lingvistică, sub raport metodologic se oferă două căi. Prima se bazează pe text, cealaltă pe uzul limbii şi pe conceptul acţiunii lingvistice deductibil din acesta. În fundal se află diferenţa dintre concepţia metodologică structuralistă şi cea pragmatistă.

În cultură, fiecare generaţie îşi demonstrează apariţia proprie prin aceea că creează o ordine simbolică nouă a cunoştinţelor, a valorilor, a formelor de comportament, adică le aşază într-un nou sistem de corelaţii al semnificaţiilor. Mediul creări ordinii generaţionale şi al constituirii semnificaţiei ce o însoţeşte e *textul*, ca unitate structurală-funcţională. În cazul diferitelor generaţii manifestările lingvistice efectiv active, formatoare de sens adoptă forma textelor. Textelor create de respectivele generaţii le este caracteristică o organizare interioară şi exterioară diferită. Ele realizează diverse modalităţi ale delimitării şi ale structurării, iar împreună cu aceasta iau fiinţă şi noile reguli ale producerii textelor.

În manifestările culturale ale unei generaţii textele create de ea re-creează limba, deoarece textele generaţionale vorbesc în limba lor *proprie*. De aceea, putem spune că textele create de unele generaţii sunt purtătoarele unui *cod generaţional* particular, chiar în două sensuri: pe de-o parte reprezintă modelul plin de semnificaţie al lumii manifestat în viziunea generaţională, pe de altă parte poartă în ele recognoscibil şi normele producerii textelor caracteristice identităţii culturale a generaţiei date. Astfel, textele generaţionale au caracter paradigmatic în cultură; conceptul paradigmei generaţionale se poate extinde şi asupra textelor.

Grupul textelor produse de generaţia dată pe baza regulilor comune se organizează într-un macrotext generaţional, care formează corpusul determinat al culturii date. În caracteristicile sintactico-semantice ale acestui corpus se manifestă fizionomia specifică a generaţiei respective ca personalitate semiotică colectivă înlăuntrul culturii. În acesta se dezvoltă şi se susţine pe sine acea productivitate semantică generaţională specifică, ce produce noul sistem al sensurilor, din care se construieşte pentru generaţie imaginea plină de semnificaţie a lumii.

Pentru delimitarea în cultură a generaţiei ca entitate lingvistică problematica *uzului limbii* oferă o altă perspectivă metodologică. Această problematică în concepţiile lingvistice pragmatiste contemporane a devenit extrem de extinsă şi diferenţiată. Înseamnă o deschidere importantă şi spre abordările hermeneutice, deoarece orientează atenţia spre caracterul procesual şi istoric al fiinţării generaţionale în cultură.

Intersubiectivitatea generaţională, în esenţă, e de natură şi de

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fundamentare lingvistică: este *intersubiectivitate lingvistică*. Interacţiunile şi relaţiile de comunicare între indivizii unei generaţii se realizează lingvistic. Caracteristica semnului lingvistic – ca a oricărui alt semn de altfel – e starea intermediară, existentă între subiecte, o permanentă aflare la drum între cei în cauză, între care intermediază. Intersubiectivitatea generaţională este de fapt reţeaua complexă a relaţiilor de semn, care funcţionează ca şi creatoare de sens. Aceasta este o creare de sens, care se produce în uzul limbii însuşi. Nu este doar punerea în mişcare a sensurilor deja existente, ci este un sens creat tocmai în practica folosirii semnelor lingvistice, în procesul direct al comunicării. Acesta se datorează faptului că în manifestările comunicative ale indivizilor în mediul intersubiectiv funcţionează *uzul reflexiv al limbii* (vezi HABERMAS 1981, 285). Deşi în comunicare înlăuntrul generaţiei indivizii respectivi comunică bazându-se pe identitatea lor individuală. În această comunicare se manifestă şi ceva ce, – dincolo de obiectul comunicării –, este conţinut comunicativ comun (înrudit) în fiecare dintre ei, şi din combinarea cărora se construieşte o reţea de conţinuturi contextuale de sens, care umple câmpul intersubiectivităţii, şi în care se exprimă individualitatea generaţiei ca entitate socioculturală specifică. Indivizii generaţiei, pe când discută între ei despre lucrurile lumii (despre orice), la nivelul metacomunicării clădesc şi generaţia, ca mediu comunicativ. În această creare permanentă de sens, ale cărei produse se aşază deasupra straturilor de sens ale limbajului-obiect, existenţa generaţională, ca identitate specifică, se exprimă pe sine în comunicare. Particularitatea fiinţării generaţionale sub forma corelaţiilor semantice invizibile există chiar şi atunci în comunicare, dacă nu se vorbeşte explicit despre ea.[141]

În teoriile lingvistice contemporane – mai ales sub influenţa teoriei jocurilor de limbaj a lui Wittgenstein – ajunge în prim plan ideea potrivit căreia cultura este divizată datorită uzului limbii. Jocurile de limbaj sunt formele de manifestare specifice ale culturii, în care actele de limbaj şi de acţiune formează o unitate organică. Fiecare manifestare lingvistică naturală, tocmai datorită aplicaţiei, conţine şi o comunicare indirectă,

[141] Constatările anterioare sunt aparent în opoziţie cu acea idee a lui Saussure potrivit căreia schimbările lingvistice nu se leagă de generaţiile succesive ci fiecare dintre ele poartă în sine diferite elemente din diverse epoci, care se amestecă unele cu altele şi se influenţează reciproc (vezi SAUSSURE 96). Această contradicţie este aparentă deoarece nici antropologic nu este vorba despre faptul că unele generaţii ar schimba limba sau ar transforma-o, ci despre faptul că fiecare dintre generaţii *foloseşte* limba în felul său particular.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

metalingvistică, adică dincolo de obiectul acţiunii reflectează şi asupra acţiunii lingvistice. Prin aceasta fiecare act comunicativ aduce în joc comunicarea însăşi, în care limbajul şi acţiunea se interpretează reciproc, şi jocul de limbaj astfel realizat reprezintă şi o *formă de existenţă* specifică (vezi HABERMAS 1981, 279–280). Fiecare înţelegere de semnificaţie şi comportament inteligibil aparţine sferei unui joc de limbaj. Fiecare dintre grupările generaţionale sau comunităţile produc tehnicile şi obiceiurile lor particulare de uz al limbii, care funcţionează totodată ca „instituţiile" înţelegerii lumii, ale acţiunii şi ale comportamentului, iar prin intermediul lor se conturează o formă de existenţă relativ unitară deţinând semne particulare (vezi APEL 232, 240).

Oamenii, însuşindu-şi un joc de limbaj, şi prin acesta o formă de viaţă, dobândesc şi *înţelegerea* luată ca atare a limbajului şi a fiinţei. Acele convenţii fundamentale care se găsesc în jocurile de limbaj corespund unei „necesităţi mai profunde", deoarece cuprind întotdeauna consensul oamenilor privind „de ce"-ul fiinţării-lor-în-lume. Astfel, pragmatismul deschis al formelor de viaţă stă aproape de hermeneutica fiinţării-în-lume (vezi APEL 241). O generaţie anume prin modul colectiv anume al uzului limbii formează şi exersează în acelaşi timp şi o modalitate a comportamentului practic şi a înţelegerii lumii.

4.3.4. Comprehensiunea generaţională

Definiţiile generaţiei culturale rezultate atât din viziunea structuralistă, cât şi cea pragmatică a limbajului deschid perspective spre interpretarea hermeneutică a generaţiei. În abordare *hermeneutică* fiinţarea generaţională în cultură se poate concepe ca o manifestare a unei *corelaţii de sensuri* concrete, ca o *comuniune de sensuri* determinată, formată în interiorul unei culturi. Fiecare generaţie este o unitate bine-delimitată a culturii, în care sensul lumii şi al fiinţării dobândeşte o formă bine determinată pentru om. Astfel, în sfera de acţiune a unei generaţii se afirmă aceleaşi scheme, reguli şi procedee comune de interpretare. În conştiinţa indivizilor aparţinând unei generaţii *cogito*-ul gândeşte şi atribuie acelaşi înţeles manifestărilor fiinţei. Fiecare generaţie creează o asemenea configuraţie culturală specifică, în contextul căreia pot lua naştere pentru grupările umane condiţiile consensului intereselor, ale relevanţei valorilor şi normelor, ale aşteptărilor şi atribuirilor de semnificaţie, ca: orientarea spre dialog, comunicarea activă, înţelegere şi acord reciproc.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Experienţa generaţională, luată în sens hermeneutic, este o realizare culturală concretă a experienţei despre lume din cadrul limbajului, este un uz al limbajului, care prezintă o ordine inteligibilă a lumii. În uzul generaţional al limbajului diferitele sensuri individuale şi ocazionale se integrează într-o corelaţie de sens determinat. Fiecare generaţie există ca domeniu cultural specific al producerii şi atribuirii comune de sensuri şi semnificaţii. E un mediu intersubiectiv în care actele de experienţă individuale se integrează în contextul unui sistem relevant de corelaţii de sensuri, deci al culturii, şi funcţionează ca purtătoarea semnificaţiilor comune.

În sens hermeneutic, o generaţie culturală nu este o entitate statică funcţionând cu structuri stabile şi cu funcţii fixate, ci o corelaţie de sensuri cu caracter de proces, care se formează istoric. Ea exprimă o aspiraţie culturală colectivă la producerea de sensuri, este o aflare comună permanentă în drum spre realizarea sensurilor formate şi transformate continuu în acest proces. Cu alte cuvinte: generaţia este procesul comun al istoriei realizării sensurilor. În acest proces fiecare factor se atrage în jocul dialogal al interpretării, care oarecum ia parte, sau împărtăşeşte semnificaţia comună. Înainte de toate înlăuntrul generaţiei iau parte indivizii şi grupările ce formează generaţia, care se ştiu conştient ca aparţinând generaţiei, dar şi aceia care prin poziţia lor biografică specifică împărtăşesc trăirea creării comune de semnificaţie. Totodată se atrag în acest proces şi alte generaţii, deoarece procesele particulare de creare a sensurilor conţin trăsături înrudite, pe baza cărora totalitatea culturii însăşi se defineşte ca acţiune creatoare de semnificaţie comună, iar în această relaţie dialogală generaţiile deţin rol de partener. În fine, în acest proces se atrage şi tradiţia, toată acţiunea desfăşurată în domeniul limbajului, care serveşte ca bază universală pentru orice fel de producere particulară de sensuri.

O generaţie, deci, este o secţiune a experienţei lingvistice a lumii, un univers lingvistic specific, o variantă bine-delimitată, deţinând o identitate proprie, a comunicării în şi despre lume. Această identitate generaţională nu e una fixată, ci una aflată în permanentă mişcare, care în starea sa procesuală îşi păstrează identitatea structurală până când – şi aceasta se manifestă întotdeauna şi în semnele formale ale fiinţării generaţionale –, modurile ei specifice ale înţelegerii şi ale producerii de sensuri se afirmă în cultură. Fiecare generaţie este o secvenţă istorică, cu identitate proprie, a înţelegerii lumii şi a fiinţării umane în cultură.

În cadrul acestei concepţii hermeneutice asupra generaţiei se pot

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dizolva şi rigidităţile punctului de vedere structuralist. Manifestarea în domeniul limbajului a interpretării generaţionale privind lumea şi fiinţa ia forma *textelor*. Sub acest raport însă textul nu mai e o unitate statică, ci o acţiune a limbajului, care se află într-o relaţie vie cu timpul şi cu istoria. *Acţiunea textului* e un asemenea proces în care se produce nu doar textualizarea lumii, ci şi activitatea constructoare şi creatoare de lume a textului. În mediul cultural al producerii textelor se manifestă cu adevărat dedublarea fiinţării generaţionale, pe nivelul realului şi al imaginarului care, în textele, ce iau naştere, se organizează într-o singură unitate existenţială. În textele generaţionale nu numai că se interpretează lumea existentă, ci se şi *creează* o lume: generaţia, ca *lume a textelor* organizate în forme specifice înlăuntrul culturii, ca unitatea permanent stimulatoare a realităţii şi a ficţiunii, care rămâne mereu deschisă în direcţia interpretărilor creatoare ulterioare.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

5. Schimbul de generaţii

5.1. Conceptul schimbului de generaţii

5.1.1. Esenţa schimbului

Experienţei cotidiene a fiinţării umane îi aparţine schimbul permanent al indivizilor umani. Oamenii se nasc şi mor, fiinţarea umană are loc în ei şi prin ei ca un proces continuu. Acest proces reîncepe, precum şi se încheie în fiecare fiinţă umană. Continuitatea fiinţării este asigurată prin actele discrete ale naşterii noilor fiinţe umane. În consecinţă, procesul fiinţării umane se poate concepe ca unitatea *continuităţii* şi a *discontinuităţii*. Datorită acesteia, în fiecare moment al fiinţării, oameni de diferite vârste trăiesc unii lângă alţii.

Într-o abordare empirică nu găsim în acest proces limite care ar semnala un început sau un sfârşit natural. Seria naşterilor şi a deceselor, schimbul indivizilor umani, e *continuă* şi doar sub raportul individului respectiv înseamnă început sau sfârşit. În continuitatea existenţială biologico-genetică nu se pot observa direct schimburi. Procesele biologico-genetice ale anumitor indivizi sunt repetările mai mult sau mai puţin exacte ale proceselor asemănătoare ce au avut deja loc. Schimbările se produc treptat, într-un timp îndelungat. Nu se poate vorbi despre *schimb de generaţii* biologic.

Continuitatea existenţială biologică constituie şi baza continuităţii istorice a fiinţării umane. Formele de organizare dintotdeauna ale societăţii şi ale culturii se bazează pe continuitatea existenţială biologică a indivizilor umani. Totodată, aceste forme pot introduce numeroşi factori în această continuitate, care sunt în corelaţie cu diferitele procese ale structurării timpului şi cu fenomenele de schimb legate de acestea.

Schimbul, potrivit înţelesului său primordial, este un factor de structurare a timpului. Punctele, etapele timpului fizic omogen divizat în unităţi discrete *se schimbă* unele pe altele. Un moment este schimbat de cel care îl urmează, iar acesta de cel care îl urmează, la rândul lui. Concepţia temporală fizică creează conceptul simplu al schimbului pe baza experienţei temporale cotidiene. Acest concept se transpune asupra tuturor acelor fenomene de schimb socioculturale şi istorice, asupra cărora

[Erdélyi Magyar Adatbank]

se extinde concepţia temporală fizică. Astfel, se poate vorbi despre schimburi istorice de epocă, sau despre schimburi de vârstă, ca despre alternarea perioadelor de viaţă. În aceste cazuri se produce schimbul epocilor istorice sau al unor perioade de viaţă. Asemenea schimburi se bazează pe presupunerea unei structuri omogene de timp, deoarece se realizează schimbul *aceloraşi* lucruri. O epocă sau o perioadă este schimbată de alta în timpul fizic-cronologic.

Mişcarea proceselor biologice, psihologice şi socioculturale se integrează în ritmul timpului fizic-cronologic. Procesul bio-psihologic al vieţii umane se divizează în perioade de vârstă. La nivelul comunităţilor umane contingentele, ce se succed în perioadele de vârstă, se schimbă periodic. Prin urmare anumitor perioade de vârstă le aparţin indivizi de aceeaşi vârstă. Tinerii se schimbă în tineri, adulţii în adulţi, bătrânii în bătrâni. Au loc noi şi noi schimburi, dar nu se produce schimbare. În limbaj cotidian se obişnuieşte să se vorbească despre schimb de generaţii şi în acest sens.[142]

În cazurile de mai înainte timpul fizic-cronologic exterior se manifestă ca având structură omogenă. Din punctul de vedere al timpului vieţii al indivizilor umani însă situaţia e diferită. Ritmul timpului cronologic exterior divizează timpul vârstei în cantităţi. Cantitatea de timp trecută de la momentul naşterii determină dacă cineva e tânăr, adult sau bătrân. Schimbul aici înseamnă deja schimbarea perioadelor de viaţă. Anumitele perioade de viaţă diferă unele de altele primordial prin *cantitatea* timpului trecut, iar aceasta cantitate apare ca determinanta *calitativă* a perioadelor de viaţă. Schimbul în acest caz este şi *schimbare*, schimbul diferitelor calităţi pe baza schimbărilor cantitative desfăşurate în ele. Vârsta tânără se schimbă în cea adultă, iar cea adultă în cea bătrână.

Asupra acestei schimbări calitative a timpului se clădesc şi alte determinante calitative ale fiinţării umane: particularităţi biologice şi sufleteşti, expectanţe sociale şi culturale, poziţii, roluri etc. În viaţa individului schimbul de vârstă este însoţit şi de schimbarea capacităţilor fizice şi spirituale, a statutului social şi cultural şi de schimbul rolurilor. Oamenii trăiesc aceste schimburi ca schimbări cantitative şi calitative, dar

[142] Şi definiţia lexicografică a expresiei de „schimb de generaţii" se referă la acesta: acel fenomen, că generaţia tânără ia locul celei dinaintea ei. În abordare ştiinţifică însă devine necesar să se facă o diferenţiere conceptuală între schimb de vârstă şi schimbul efectiv de generaţii. Succesiunea generaţiilor şi schimbul de generaţii nu se poate identifica cu acel proces, de-a lungul căruia anumiţi indivizi umani trec dintr-o grupă de vârstă în cealalaltă în urma faptului, că înaintează în timpul cronologic al istoriei vieţii lor (vezi SURDU 91).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

fiecare dintre ei trăieşte *aceleaşi* schimbări. Ceea ce în viaţa proprie a individului e schimbul diferitelor calităţi, în ritmul timpului cronologic-istoric exterior apare ca schimbul aceloraşi calităţi. Tânărul devine adult, dar adult la fel ca ceilalţi tineri, care devin de asemenea adulţi şi ca bătrânii de acum, care fuseseră adulţi.

Asemenea schimburi de generaţii sunt caracteristice în primul rând societăţilor şi culturilor arhaice. În perioadele istorice dinaintea modernităţii, generaţiile sociale nu se separă de generaţiile familiale, iar schimbul generaţiilor se produce între limite naturale de vârstă. Membrii activi ai comunităţii umane o dată cu trecerea perioadei de viaţă active sunt schimbaţi prin cei care îi urmează. Schimbul de generaţii adoptă sub acest raport forma *schimbului genealogic* (vezi IAKOCZI 113). Această alternare are loc ritmic, conform ritmului biologic şi psihologic al vieţii. Ritmul temporal al proceselor sociale se orientează după ritmul temporal al vieţii.

În toate acestea se manifestă o structură mai diferenţiată a schimbului. La nivelul indivizilor schimbul produs în timpul istoric-cronologic exterior se manifestă ca o trăire în interior, ca o schimbare *calitativă*, iar această trăire este fixată de cultură în timpul cronologic ca *eveniment*,[143] Asemenea evenimente, potrivit esenţei lor, sunt *evenimente temporale*, deoarece fac posibilă divizarea socioculturală a timpului.

Cultura introduce evenimentul temporal ca pe un eveniment de limită ce divizează continuumul timpului cronologic-istoric în perioade calitativ diferite. Prin aceasta, în procesul continuu al alternării şi al schimbului, cultura creează un *început convenţional*, care semnalează că acolo s-a încheiat ceva şi începe altceva, deci are loc schimbul calităţilor, în mod formal se produce schimbul calităţilor, dacă se repetă aceleaşi calităţi. Tinerii, ce iau locul adulţilor, devin adulţi care dispun de aceleaşi caracteristici calitative ca şi cei cărora le-au luat locul.

O dată cu divizarea culturală-convenţională a timpului cronologic-istoric se creează condiţia temporală *formală* a schimbului de generaţii. Continuumul temporal se divizează formal în perioade separate calitativ, care se schimbă unele pe altele, iar cursul istoriei apare ca unitatea continuităţii şi a discontinuităţii. Schimbul devine un asemenea eveniment,

[143] De exemplu ceremoniile de iniţiere sunt asemenea evenimente culturale. Observaţiile antropologice constată faptul că în societăţile arhaice odată în viaţa fiecărei generaţii are loc un act ritual semnificativ, atunci când cei mai în vârstă predau puterea de guvernare şi cea militară generaţiei tinere (vezi HOLLÓS 118). Schimbul este deci un *eveniment* în cultura respectivă, deoarece se asociază cu o predare de putere, incluzând transferul de autoritate, influenţă, etc.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

în care se manifestă diferenţa unităţilor discrete, dar totodată se creează şi legătura lor temporală. Astfel, schimbul asigură în acelaşi timp discontinuitatea în continuitate şi continuitatea în discontinuitate.

Schimbul este un *eveniment-limită* în timp, care delimitează anumite unităţi de timp, iar prin aceasta le face delimitabile. Naturii limitei îi aparţine şi aceea că delimitează, adică separă calitativ pe cel a cărui limită este de tot ceea ce nu aparţine de el. Prin aceasta, limita determină, face posibilă înspre interior o identitate proprie, un conţinut calitativ individualizant diferenţiabil de alte calităţi. Astfel, în delimitarea convenţională în sens cultural a unităţilor discontinue se află deja potenţial posibilitatea de a se individualiza ca unităţi cu calitate diferită. Acolo unde aceasta se realizează, schimbul va fi totodată şi *schimbare*, deoarece unitatea temporală nouă o schimbă şi la nivelul conţinutului pe cea veche. Prin apariţia sa ia naştere *altceva* decât ceea ce a existat înainte.

Am ajuns la un concept al schimbului, care se află deja în corelaţie de esenţă cu fenomenul schimbului de generaţii. *Schimbul de generaţii* este, de fapt, schimbul diferitelor generaţii, adică al acelor calităţi, care fiecare apare altfel pe plan obiectiv şi se defineşte pe sine altfel pe plan subiectiv, decât cele dinaintea lui sau cele care îl urmează. Schimbul de generaţii este schimbul unor alterităţi efective, schimbarea realităţii socioculturale. Apariţia unei noi generaţii nu înseamnă doar simplul schimb al generaţiei anterioare, ci se asociază cu trecerea de la o stare dată a fiinţării umane la o altă stare dată, adică înseamnă o schimbare *ontică*. Prin aceasta se întrerupe efectiv continuitatea, deoarece o dată cu noua generaţie apare şi un nou conţinut existenţial. Continuitatea existenţei se realizează pe calea schimbului conţinuturi tor existenţiale de calitate diferită. În schimbul de generaţii se realizează în acelaşi timp susţinerea continuităţii existenţei umane şi divizarea ei în conţinuturi existenţiale calitativ diferite.

Schimburile de generaţii, ca întreruperile continuităţii existenţiale, nu au loc într-o dezordine eventuală, deoarece se corelează cu ritmul timpului. Divizarea temporală a proceselor biologice şi de vârstă fundamentează şi în condiţiile modernităţii fenomenul schimburilor de generaţii. De obicei, contingente apropiate ca vârstă se organizează în generaţie, iar între contingentele ce se succed există o diferenţă de vârstă. Cu ocazia schimbului de generaţii grupurile tinerilor le schimbă pe cele mai în vârstă. Se produce schimbul grupelor de vârstă, iar în acest caz, indivizii aparţinând acestor grupe, schimbul poziţiei lor generaţionale, trăiesc ca schimb de perioadă de vârstă. În mod formal deci şi schimbul de

generaţii urmează ritmul biologic şi de vârstă determinat de divizarea timpului cronologic-istoric. Problema o constituie mai mult modul în care ritmul sociocultural manifestat în schimbul de generaţii se pune deasupra acestui ritm biologic şi de vârstă, şi deosebirile ce le prezintă faţă de acestea.

5.1.2. Structura temporală a schimbului

Schimbul de generaţii se află în corelaţie nu doar cu ritmul timpului istoric-cronologic, ci şi cu direcţia acestuia, precum şi cu schimbările structurale ce rezultă din legătura celor două. În acele perioade istorice în care schimburile se bazează pe ritm biologic şi de vârstă, nu se desfăşoară schimbul efectiv de generaţii, deoarece se realizează alternarea repetată a *aceloraşi* elemente. Schimburile sunt ciclice, direcţia timpului este circulară. Procesul se reîntoarce la origine şi se repetă pe şinele său anterior. Generaţia îmbătrânită este schimbată de tineri, care fac ceea ce a făcut şi generaţia anterioară. În procesul istoric după un ritm determinat apare noul, dar numai ca *înnoire*, ca o reproducere a stării de până atunci a existenţei. În aceste cazuri cursul schimburilor socio-culturale se bazează pe întâlnirea direcţiei circulare a timpului istoric cu ritmului biologic, iar schimbul de generaţii se poate defini simplu ca succesiunea istorică a generaţiilor.

Asemenea schimburi se produc mai mult în societăţile arhaice, cărora le sunt caracteristice schimbările de structură lente. Atunci când durata schimbării socioculturale de structură e mai lungă decât durata trăită de către o generaţie, structura nu se integrează în diviziunea cronologică a timpului şi, astfel, se formează reprezentarea invariabilităţii în legătură cu ea. În această situaţie în universul trăirilor unei generaţii nu se integrează noi trăiri, de-a lungul vieţii sale nu se îmbogăţeşte considerabil cu noi experienţe, ci le aplică în continuare pe acelea pe care le-a moştenit de la generaţiile precedente. În viaţa lui, cel dobândit, raportat la cel moştenit, joacă un rol nesemnificativ. Pentru el, viaţa socială şi cultura apare ca un dat „natural”. În urma diferenţierii radicale a timpului structural şi a timpului evenimenţial o asemenea generaţie trăieşte sub puterea trecutului şi dispune de sentimentul stabilităţii existenţiale moştenite. Şi-a primit identitatea de-a gata şi o trăieşte între limitele desemnate de tradiţie, nu are nevoie de formarea unei noi identităţi. Concepe istoria cel mult ca seria unor evenimente fixate în memoria colectivă (vezi KARÁCSONY 160). Deşi aceste generaţii se schimbă în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

timp, totuşi, nu putem vorbi despre schimb efectiv de generaţii.

Schimburile efective de generaţii, în mod diferit de situaţia anterioară, se bazează pe structura *lineară* a timpului istoric-cronologic. Prin aceea că o generaţie o schimbă pe alta, timpul avansează efectiv, deoarece se produce o stare existenţială diferită de cea anterioară. Schimbul de generaţii în acest caz nu înseamnă numai o regenerare existenţială, ci şi *înnoirea* într-o oarecare măsură a fiinţei. Noua generaţie nu o repetă pe cea dinaintea ei, ci îşi defineşte natura generaţională tocmai în şi prin aceea că creează *altceva*. Se raportează la fiinţă într-un mod inovator-creator şi nu îşi câştigă spontan dreptul la existenţă pe baza aptitudinii biologice şi de vârstă, ci le dobândeşte prin capacitatea sa inovatoare-creatoare. Un asemenea contingent, în care nu se manifestă această capacitate, nu se manifestă sub aspect social-istoric ca generaţie, deoarece nu conţine acel surplus ontic care faţă de determinanta de vârstă a contingentului defineşte generaţia ca realitate *socioculturală* şi *istorică*.

Schimbările structurale accelerate în epoca modernă au făcut posibilă producerea schimburilor efective de generaţii. Pentru anumite generaţii schimbul a devenit acum posibil de trăit şi cu aceasta a început să constituie o problemă, deoarece cadrele structurale ale fiinţării şi posibilităţile existenţiale ce rezultă din acestea trebuie luate continuu în socoteală. În urma schimbării accelerate a structurilor timpul de structură şi timpul evenimenţial s-au apropiat esenţial, iar această experienţă a transformat fundamental şi concepţia timpului. Timpul a început să se organizeze într-o corelaţie de structură. Prezentul, trecutul şi viitorul au început să dobândească o identitate particulară, bine-delimitată în conştiinţa temporală. În acest context deja acţiunea din viitor nu repetă ceea ce s-a întâmplat în trecut. Viitorul apare ca purtătorul noului, al schimbării faţă de trecut. Prin urmare, o nouă generaţie va dispune de alte caracteristici decât generaţiile premergătoare. Problema identităţii generaţionale ajunge în prim plan, deoarece fiecare generaţie trebuie să formeze o identitate particulară pentru a asigura stabilitatea sa existenţială.

Pe baza experienţelor legate de activităţile inovatoare-creatoare în epoca modernă ideea timpului istoric linear s-a asociat cu ideea *progresului*. De la o generaţie la alta istoria progresează, deoarece fiecare generaţie îmbogăţeşte existenţa umană cu un nou conţinut existenţial. Noile conţinuturi existenţiale au o structură mai complexă şi sunt calitativ superioare faţă de cele dinainte, de aceea nu este vorba doar de progres, ci şi despre *evoluţie*. Toate aceste experienţe s-au însumat în concepţiile pozitiv-evoluţioniste înrădăcinate în iluminism, care au extins ideea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mişcării istorice lineare, unidirecţionale, pozitive şi ascendente şi asupra interpretării fenomenului schimbului de generaţii.

Potrivit lui K. Mannheim, gândirea istorică franceză cu fundamentare pozitivistă a văzut în problema generaţională dovada *concepţiei de progres linear*. El a considerat schimbul de generaţii ca unul dintre factorii pozitivi esenţiali ai progresului. A operat cu un concept al timpului exterior, mecanic,[144] şi a încercat să găsească o măsură obiectivă în timpul măsurabil cantitativ pentru progresul pozitiv.[145] În această concepţie de progres succesiunea generaţiilor a apărut ca o acţiune, care nu atât a spart linearitatea temporalităţii, cât mai degrabă a divizat-o (vezi MANNHEIM 1969, 38). În această concepţie, încă mai stăruie ideea succesiunii biologice a unităţilor de viaţă.[146] Schimbul de generaţii se concepe ca *succesiunea altfelurilor* desfăşurată în timpul istoric, exterior.

Faţă de aceasta, activitatea critică a gândirii germane cu fundamentare *romantico-istorică* s-a orientat spre deconstruirea concepţiei de progres. De aceea s-a străduit ca în problema generaţională să găsească un contraargument împotriva pozitivismului continuumului temporal istoric (vezi MANNHEIM 1969, 38–39). Această aspiraţie filosofică-metodologică a fost motivată de o experienţă nouă. O dată cu accelerarea progresului istoric, cu diferenţierea proceselor sufleteşti, sociale şi culturale au devenit mai perceptibile deplasările apărute în ritmul timpului. Pentru omul trăind în societatea şi în cultura sfârşitului de secol, diferenţa de ritm al timpului interior şi exterior, al timpului fizic şi psihic a devenit mai puternic perceptibilă. Ulterior şi în ritmul temporal al subsistemelor sistemului sociocultural au devenit observabile aceste deplasări. Schimbările interioare ale anumitor subsisteme dobândesc un ritm temporal propriu, iar aceste timpuri de sistem prezintă diferenţe de mărime

[144] Modelul timpului fizic ireversibil, „transpus în spaţiul mişcării culturii [...] a dat naştere la imaginea generaţiei care se ridică pe umerii precedentelor realizând, după ce a eliminat hiaturile de obscur şi iraţional, un continuum raţional ascendent" (vezi LIICEANU 48).

[145] Potrivit lui A. Comte, progresul uman se realizează ca rezultatul influenţei reciproce continue a generaţiilor ce apar treptat. Progresul rezultă din lupta dintre două aspiraţii cu direcţii opuse, a instinctului de supravieţuire şi a spiritului inovator. Întrebarea se pune astfel: ce determină viteza progresului? După Comte ritmul progresului istoric se bazează pe ritmul biologic al vieţii umane. Potrivit lui, între ritmul progresului şi vârsta individuală există o corelaţie. Durata medie de 30 de ani a unei generaţii corespunde cel mai bine ritmului biologic. Odată cu prelungirea duratei vieţii umane scade şi viteza progresului (vezi MENTRÉ 66–70, SCHIFIRNEŢ 15).

[146] Succesiunea generaţiilor exprimată în relaţiile biologice de moştenire se integrează în relaţiile succesivităţii culturale, care ia rândul lor modelează şi sub aspect cultural procesele biologice (vezi SURDU 95).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

diversă faţă de ritmul timpului istoric exterior. Astfel, sub raportul exteriorului şi al interiorului, al fizicului şi al psihicului, al întregului istoric şi sub cel al realităţilor socio-culturale concrete ce îl umplu pe acesta se manifestă deplasări considerabile de ritm, desincronizări, iar aceste experienţe au influenţă şi asupra interpretării fenomenelor legate de schimburile de generaţii.

Ca rezultat al acesteia, apare o concepţie filosofică nouă, *diferenţiată*, a problemei generaţionale, care leagă această problemă de trăirea interioară a timpului, de temporalitatea esenţială a existenţei umane şi de istoricitatea sa imanentă. În această abordare, două aspecte ale problematicii schimbului de generaţii devin importante. Pe de-o parte, se manifestă faţă de timpul linear, exterior, structura diferenţiată a timpului interior, subiectiv, ce îşi integrează diferite planuri şi ritmuri temporale. Pe de altă parte ideea unilaterală a succesivităţii generaţiilor este schimbată prin problematica structurii diferenţiate şi diferite de la o societate la alta, de la o cultură la alta a succesivităţii şi simultaneităţii. În concepţia purtătorilor de cuvânt ai acestui schimb de concepţie[147] generaţia nu intră

[147] Aici ne putem referi la reprezentanţii filosofiei vieţii care, dincolo de diferenţa concepţiilor, au găsit şi un punct de vedere comun în privinţa conceptului de viaţă. Potrivit lui G. Simmel „trebuie să concepem viaţa ca fluxul continuu al succesivităţii generaţiilor", ai cărei purtători sunt indivizii, ca „fiinţe închise, clar diferenţiabile". Viaţa există ca procese vitale ale acestor indivizi, iar în aceste procese individuale de viaţă se acumulează şi capătă forme clare, bine conturabile şi delimitabile acele conţinuturi de viaţă, care dau un caracter particular indivizilor aparţinătoare de aceeaşi generaţie. Astfel, în schimbul de generaţii se realizează deodată „continuitatea nelimitată" a vieţii şi întruchiparea sa în „euri delimitate" (vezi SIMMEL 165). La W. Dilthey nu doar conceptul de schimb de generaţii, ci şi cel de contemporaneitate dobândeşte un înţeles mai profund prin acela, că Dilthey concepe timpul vieţii nu doar ca o durată exterioară, cantitativ măsurabilă, ci ca o calitate spirituală lăuntrică. Astfel, fiecare generaţie este expresia progresului spiritual interior, iar diferenţele dintre generaţii se manifestă în trăirea lăuntrică a timpului. Prin trăirea interioară a timpului se realizează organizarea diferită pe plan individual a trăirilor. Acei indivizi care în perioada lor de viaţă cea mai receptivă sunt expuşi aceloraşi influenţe culturale şi sociale, trăiesc ca şi contemporani unii altora, indiferent de vârsta lor, deoarece în viaţa lor sufletească s-au format aceleaşi structuri ale trăirilor. Contemporaneitatea nu e doar o stare de fapt cronologic, ci este rezultatul influenţelor afirmate într-o anumită perioadă în viaţa indivizilor având relativ aceeaşi vârstă. Schimbul de generaţii se realizează ca restructurarea trăirilor interioare ale indivizilor, şi se manifestă ca apariţia unor noi grupuri de indivizi care posedă noi forme de trăiri (vezi SCHIHRNEŢ 17). Ortega y Gasset are o părere asemănătoare. Potrivit lui, fiecare generaţie este purtătoarea şi expresia unui simţ particular al vieţii, o „variantă umană". Membrii ei au trăsături care îi diferenţiază de membrii altor generaţii şi „le atribuie fizionomie comună". Dincolo de asta, fiecare individ deţine o personalitate particulară, ale cărei caracteristici îl diferenţiază într-atât de partenerii de generaţie, încât ar putea deveni chiar oponenţi. În ciuda acestuia „chiar şi în cele mai

în socoteală ca o realitate socioculturală şi istorică deasupra indivizilor, ci ca o realitate spirituală condensată în universul de trăiri şi de conştiinţă al indivizilor, care determină interior apariţia grupărilor sociale şi culturale ale indivizilor deţinând un univers comun de trăiri. Schimbul de generaţii nu poate fi conceput doar ca un factor exterior, emancipabil de indivizi, formator de istorie, ci ca o restructurare de conţinut şi de formă a universului de trăiri dezvoltat în vieţile individuale. Deoarece restructurarea trăirilor şi a conţinuturi lor de conştiinţă legate de situaţiile individuale de viaţă şi de stările sufleteşti subiective nu se poate măsura explicit prin timpul exterior, cronologic-istoric – deoarece aceste procese nu au început şi sfârşit orientat după limite cronologice de timp –, ideea succesivităţii temporale luată în sens fizic va fi schimbată prin ideea simultaneităţilor parţiale, paralele, conturate în diferitele structuri de timp, iar o dată cu aceasta printr-o nouă concepţie a contemporaneităţii. De această problematică complexă mă voi ocupa mai târziu separat.

Conceperea schimbului de generaţii ca un proces diferenţiat se corelează nu doar cu problema timpului interior, ci şi cu timpul exterior. Manifestarea cea mai evidentă a acestuia se arată în diferenţele dintre ritmul timpului biologic şi de vârstă şi cel al celui social-cultural. Pe când concepţia pozitivistă-evoluţionistă a bazat succesiunea istorică a generaţiilor pe schimburile de vârstă, iar ritmul timpului istoric l-a făcut dependent de ritmul biologic al vieţii, concepţia diferenţiatoare a schimburilor de generaţie atrage atenţia asupra acelor decalaje de ritm, pe baza cărora schimbul de generaţii nu coincide cu schimbul de vârstă, iar teoretic se şi poate separa de el. În această concepţie diferenţiatoare a schimbului de generaţii începutul natural, ce rupe linearitatea timpului istoric şi care semnalează apariţia unei generaţii, îşi pierde înţelesul.

Între ritmul existenţial individual şi ritmul istoric se pot observa diferenţe esenţiale. Aceasta se datorează faptului că ritmul individual de viaţă în sine nu e unitar, deoarece printre procesele societăţii moderne ritmul proceselor psihologice şi de socializare se desprinde de ritmul biologic al vieţii individuale şi adoptă o formă

violente opoziţii răzbate marca comunităţii". Pe baza acesteia, schimbul de generaţii se poate concepe ca schimbarea produsă în simţul vieţii într-o perioadă dată. Ea apare la nivelul indivizilor, dar nu doar ca şi caracteristică individuală, ci ca şi caracteristica comună a indivizilor având aproximativ aceeaşi vârstă. Vârsta în acest context nu înseamnă doar un fapt cronologic, ci şi un mod de comportament determinat, una dintre caracteristicile culturale particulare ale existenţei umane (vezi ORTEGA Y GASSET 11; SCHIFIRNET 17–18).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

particulară. Vârsta biologică, psihologică şi socială a individului diferă din ce în ce mai mult una de alta. Astfel, în istoria vieţii individului perioadele şi duratele diferitelor schimburi biologice, psihologice, sociale nu coincid nici pe departe, ci prezintă diferenţe semnificative. Prin urmare, participarea individuală a indivizilor de aceeaşi vârstă sau având vârstă apropiată în procesul schimbului de generaţii poate fi foarte diferenţiată chiar şi atunci când sunt expuşi aceloraşi influenţe socioculturale, şi de aceea deţin mai mult sau mai puţin un univers asemănător de trăiri. Astfel, probabilitatea ca schimbările fundamentale ce marchează schimbul de generaţii să se producă în acelaşi timp şi la întreaga generaţie e foarte mică. E mult mai probabil ca în locul întregii generaţii să se schimbe doar unul sau altul dintre indivizii care îi aparţin acesteia. Doar la o medie statistică a schimbărilor individuale produse în diferite momente şi cu ritm diferit, manifestată pentru un punct de vedere exterior, se pot delimita acele caracteristici generaţionale care se referă la apariţia unei noi generaţii, iar de-a lungul acestora doar teoretic se pot trasa acele limite care să delimiteze generaţiile care se schimbă între ele. Privind din perspectiva autoreflexivităţii indivizilor, ce trăiesc schimbul de generaţii, schimbul este o schimbare produsă în căile individuale de viaţă, care se realizează de la individ la individ în mod diferit, în momente extrem de diferenţiate, în multitudinea căilor de viaţă[148] şi cu o viteză şi intensitate deosebit de diferenţiate.

---

[148] Cercetările sociologice şi antropologice din ultima vreme dezvăluie din ce în ce mai multe corelaţii între structurarea timpului social şi individual, precum şi între particularităţile interioare ale culturii date. R. J. Smith şi colaboratorii lui au demonstrat că între reprezentările temporale ale ciclului de viaţă şi cele ale culturii există o corelaţie. Astfel în culturile diferite, ciclurile de viaţă au caracter diferit. Perioadele de vârstă au lungime diferită, iar sensul lor se schimbă de la generaţie la generaţie (vezi SMITH 84–112). Problemele de delimitare ale grupurilor de vârstă, ale generaţiilor rezultă din aceea că în societăţile moderne tranziţiile şi „ritmurile de tranziţie" se şterg.
Cercetările sociologice atrag atenţia mai ales asupra faptului, că în procesul modernizării, ritmul timpului biologic şi cel al timpului social diferă din ce în ce mai sesizabil. Unii cercetează diferenţele mai mari sau mai mici ale vârstei cronologice şi ale celei sociale, ce duc la autonomizarea gradului de dezvoltare psihosocial şi a apartenenţei de vârstă (vezi MOORE 54–55). Alţii propun diferenţierea conceptuală a timpului ciclului de viaţă (life-cycle-time) şi a timpului social (social time). Primii semnalează timpul biologic al perioadelor de dezvoltare, iar cei din urmă acea perioadă, care fixează şi încarcă cu înţeles apartenenţa de vârstă (vezi ELKIN 53).
De asemenea, sociologia propune introducerea conceptului de „timp biografic", care marchează timpul trăit şi perceput individual, dar stă sub influenţa structurilor timpului social. Timpul biografic al omului este determinat de schimbările situaţiei proprii şi de identitatea individului. Acestea se leagă de perioade de vârstă, iar unele perioade şi

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Diferenţele ritmului de vârstă şi ale celui socio-cultural se corelează şi cu anumiţi factori demografici, ca de exemplu fluctuaţia demografică a societăţii, îmbătrânirea sau întinerirea societăţii. În cazul apariţiei unor contingente cu efectiv descrescând, schimbul de generaţii pierde din intensitate, întrucât principalele linii de forţă ale societăţii rămân neschimbate. Apariţia contingentelor cu efectiv mare însă de cele mai multe ori înseamnă o provocare pentru cultură şi societate.[149] Îmbătrânirea societăţii în urma prelungirii vârstei poate frâna şi dezbina schimburile de generaţii. Întinerirea societăţii are aceleaşi consecinţe. Cu alte cuvinte, putem spune că în societăţile puternic diferenţiate din punctul de vedere al vârstei, schimburile de generaţii pot avea loc sub forma schimbărilor deosebit de vii. În acele culturi şi societăţi însă, care în privinţa vârstei arată tendinţe de omogenizare, schimburile de generaţii devin nesemnificative.

5.1.3. Formele şi ritmul schimbului

Conceperea schimbului de generaţii nu ca succesivitate mecanică, ci ca simultaneitate şi coexistenţă parţială, orientează atenţia şi spre formele de manifestare diferenţiate ale schimbului. În funcţie de

succesiunea lor reprezintă în viaţa omului gradaţii determinate psihic şi social. Fiecare individ este supus procesului de îmbătrânire, ceea ce se corelează şi cu trecerea timpului şi cu experienţa universală a proceselor lungi de schimbare ale organismului uman. Pe aceasta se bazează conceperea vieţii ca un drum, un traseu (cale a vieţii), care este caracterizat printr-o direcţie determinată, ireversibilitate şi periodicitate. Anumite perioade de viaţă, însă, nu sunt doar unităţi biologice, ci şi unităţi socio-culturale. Calea vieţii se divizează în etape, iar fiecare etapă de viaţă se încarcă social şi cultural cu semnificaţie (vezi WIEGERT 200, 225). Structurile timpului socio-cultural se integrează în mod diferit în căile individuale de viaţă. Astfel construcţia socio-culturală a timpului biografic va fi diferită de la individ la individ, dar totodată timpul biografic al unui individ cuprinde şi numeroase trăsături comune cu structurile temporale ale altor indivizi. Acesta se datorează faptului că fiecare individ îşi integrează în viaţă cele mai diferite cronologii, dintre care pe unele le defineşte el însuşi, altele îi sunt impuse social. Dintre acestea unele au structură lineară (ca drumul vieţii, cariera, structura timpului lumii), altele pot avea structură ciclică (ca structura temporală a obligaţiilor zilnice). Prin urmare, timpul biografic cuprinde în sine ambele modele temporale fundamentale (vezi BERGMAN 150).

[149] Desigur aceasta ar părea o prezentare prea simplificatoare. Fluctuarea de efectiv a contingentelor creează deranjamente nu doar în ritmul schimbului de generaţii, deoarece aceasta este problema întregii societăţi (şi nu doar a contingentului dat). Societatea ar putea avea diferite reacţii drept răspuns, ca devianţa sau revolta, dar reacţiile cu adevărat eficiente (ca accelerarea schimburilor de generaţii) încearcă să elimine efectele negative (vezi ILLÉS 16).

profunzimea influenţei schimbării asupra transformării relaţiilor socioculturale, se pot diferenţia trei forme de realizare.

Nu este totuna dacă schimbul generaţiilor este însoţit de un simplu schimb de roluri sau de o schimbare funcţională în cultură şi în societate. Atunci când generaţia tânără în creştere preia de la cei mai în vârstă poziţiile şi rolurile sociale şi culturale şi le îndeplineşte la fel ca predecesorii, putem vorbi doar despre schimb de rol legat de vârstă. În aceste cazuri nu se produce un schimb real de generaţii, se produce doar schimbul contingentelor. Culturilor şi societăţilor arhaice le sunt caracteristice asemenea schimburi, dar şi în cultura şi în societatea modernă se întâmplă ca mai tinerele contingente să treacă „silenţios" în locul celor mai în vârstă şi să se integreze aproape inobservabil în poziţiile formate şi bine rodate ale acestora.

O variantă mai adâncă o constituie acele procese de-a lungul cărora tinerele generaţii, ce apar, creează noi poziţii şi roluri între condiţiile structurale existente, precum şi le deţin pe cele existente potrivit normelor noi. În aceste cazuri putem vorbi despre *schimb de funcţie*, căci apariţia generaţiei noi în societate şi în cultură este semnalată printr-o serie de restructurări funcţionale.

Cea mai adâncă şi cea mai cuprinzătoare formă de realizare a schimbului de generaţii este *schimbul de structură*, de-a lungul căruia generaţia nou-apărută creează un nou sistem al instituţiilor, al statuturilor, al rolurilor, şi îl lichidează parţial sau total pe cel vechi. În acest caz schimbul de generaţii se integrează de obicei într-un proces de restructurare social-politică mai cuprinzătoare.[150]

Toate aceste forme de schimb, printre relaţiile simultaneităţii şi cele ale coexistenţei, determină configuraţii generaţionale complexe. Chiar şi cele mai zgomotoase schimburi de generaţii, ca prim pas, au loc ca schimb de funcţie, ceea ce are drept rezultat faptul că poziţiile şi rolurile generaţiei tinere şi ale celei în vârstă convieţuiesc timp îndelungat şi funcţionează în interacţiune unele cu altele în societate şi în cultură. Totodată, în diferitele subsisteme ale societăţii şi ale culturii, schimbul are loc în ritm diferit, cu decalaje. Vor fi sfere culturale în care exclusiv tinerii vor dobândi poziţii

[150] Această problemă poate fi corelată cu schimburile istorice de epocă. Cu ocazia schimburilor istorice de epocă se poate produce schimbul generaţiilor istorice, dar acesta în sine încă nu înseamnă neapărat schimb de generaţii. Faptul că generaţia anilor douăzeci este schimbată de generaţia anilor treizeci, nu e sigur că ascunde un schimb de generaţii. Primordial e vorba doar de un schimb cronologic, de o trecere la un nou deceniu. Acest schimb cronologic devine expresia schimbului real de generaţii în istorie şi în cultură, dacă apariţia noii generaţii coincide mai mult sau mai puţin efectiv cu perioada schimbului.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

şi roluri dominante şi vor fi altele în care cei în vârstă îşi vor păstra pe deplin dominanţa lor. Şi, desigur, vor exista şi altele, în care poziţiile şi rolurile generaţionale se împart în mod diferit. În aceste situaţii un schimb real de structură se va produce doar în acele cazuri rare în care o generaţie anume se expulzează sau este expulzată din întregul domeniu al vieţii culturale. În formă finală aceasta se realizează prin dispariţia indivizilor aparţinând generaţiei respective.

Ritmul istoric al schimburilor de generaţii – cel puţin în societăţile şi în culturile moderne – nu urmează ritmurile biologice şi de vârstă. Schimburile de generaţii au ritm personal şi particular, ceea ce se manifestă în alternarea perioadelor *cumulative* şi de *schimb*.[151]

În măsura în care se poate accepta definirea fiinţării generaţionale ca paradigmă socială şi culturală, fiecare schimb de generaţii încetăţeneşte de fapt o nouă paradigmă socială şi culturală a fiinţei umane, în care se exprimă o calitate ontică nouă. În acest sens, deci, fiecare schimb de generaţii real e un *schimb de paradigmă.* O paradigmă existenţială ce apare istoric rămâne valabilă până când oferă pentru cei ce trăiesc înlăuntrul ei posibilităţile existenţei raţionale.

Schimbul în acest context deja nu mai este un punct-limită fără extindere între două unităţi discrete ale procesului, cu un eveniment sau o acţiune cu *timp propriu.* Ca atare, schimbul poate avea un curs mai lung sau mai scurt, iar perioadele dintre schimburi pot avea, de asemenea, durată diferită. De obicei schimburile au durată mai scurtă decât perioadele intermediare. Procesele de transformare desfăşurate mai rapid ce însoţesc apariţia unei generaţii sunt urmate de stabilizare şi consolidare mai mult sau mai puţin de lungă durată. Această perioadă nu e lipsită de schimbul contingentelor, ceea ce se realizează mai degrabă ca schimb de roluri şi nu ca schimb de funcţie sau, şi mai puţin, ca schimb de structură. Asemenea schimburi se produc ca schimb *dinlăuntrul paradigmei* şi nu ating valabilitatea paradigmei înseşi. Totodată fiecare asemenea perioadă

[151] În legătură cu aceasta ne putem referi din nou la Ortega, care descrie extrem de ilustrativ diferenţa dintre epocile „selective” şi „luptătoare”. Atunci, când generaţiile au sesizat o identitate perfectă între acceptat şi propriu, această diferenţă nu s-a ivit. Acestea erau societăţile arhaice bazate pe tradiţie. Diferenţa dintre cele două epoci apare o dată cu ivirea generaţiei luptătoare, iniţiatoare, inovatoare. Aşa zisele epoci „selective” sunt „epocile bătrânilor”, căci în acestea tinerii se conciliază şi se asociază cu bătrânii, care rămân conducători în politică, ştiinţă, artă. În acest caz activităţile se orientează spre acumularea şi păstrarea bunurilor. Epocile „luptătoare” sunt perioadele schimburilor efective de generaţii, când cei din generaţiile noi apar ca inovatori, ca iniţiatori şi încearcă să suprime şi să înlocuiască tot ceea ce au creat generaţiile anterioare (vezi ORTEGA Y GASSET).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

are caracter cumulativ, deoarece se acumulează în ea treptat toate acele condiţii, din care rezultă necesitatea unui nou schimb de generaţii *paradigmatic*.[152] Între perioadele cumulative şi de schimb tradiţia creează continuitate.

Ordinea schimburilor de generaţii succesive funcţionează ca ordonatorul ritmului continuumului timpului istoric. Procesul istoric brăzdat de schimburi de generaţii, care se produce ca alternare a perioadelor de mai lungă sau mai scurtă durată, cuprinde laolaltă *permanenţa* şi *variabilitatea*. În schimbul de generaţii aceste două tendinţe nu se află în relaţie mecanică una cu cealaltă. Mai mult este vorba despre împlinirea, potrivit unui ritm determinat, a schimbărilor, a inovaţiilor reale. Acest ritm însă se dezvoltă pe planul *permanenţei*.

Toate acestea se manifestă cel mai mult în relaţia dintre *tradiţie* şi *inovaţie* afirmate în schimbul de generaţii. Fiecare inovaţie are loc pe baza tradiţiei existente, dar totodată creează şi o nouă tradiţie, adică duce la înnoirea ulterioară a tradiţiei şi a permanenţei. Prin urmare relaţia permanenţei şi a variabilităţii are caracter dialectic. În ea se exprimă nu doar permanenţa schimbării, repetată conform unui ritm determinat, ci şi schimbarea, într-un oarecare ritm, a permanenţei.[153] Elementele structurale

---

[152] Abordarea din perspectivă pozitiv-evoluţionistă a acestor epoci se raportează la ele în mod evaluativ. Mentré, de exemplu, consideră clar perioadele schimbului de generaţie ca perioade productive din punctul de vedere al creării şi al inovaţiei şi califică epocile cumulative intermediare drept perioade de stagnare, care nu au posibilitatea să-şi dezvolte liber creativitatea. Această abordare evaluativă-calificatoare este rezultatul unei viziuni unilaterale, care nu poate interpreta procesul schimbului de generaţii în diferenţierea sa totală, (vezi MENTRÉ 45).

[153] Această dialectică e excelent de bine ilustrată de o idee a lui Marx despre cursul schimbului de generaţii. Marx formulează extrem de exact dialectica interactivă a permanenţei şi a variabilităţii, când scrie: „Istoria nu este altceva decât succesiunea diferitelor generaţii: fiecare dintre ele foloseşte materialele, capitalurile, forţele de producţie transmise de toate generaţiile precedente; în virtutea acestui fapt fiecare generaţie, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moştenită, iar pe de altă parte modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată" (vezi MARX 46). În acest context conceptul de *împrejurări* e foarte important. Sensul acestuia se corelează cu delimitarea, circumscrierea spaţiului de acţiune (circumscriptum). Delimitarea înseamnă în acelaşi timp limită şi continuare, consecinţă. Astfel, fiecare generaţie delimitează o perioadă bine-diferenţiabilă a prezentului istoric, un spaţiu temporal istoric determinat, pe care îl umple cu acţiunile sale. Acest statut existenţial dublu este însoţit şi de faptul, că nici o generaţie nu apare în istorie fără a ţine seamă de ceea ce au produs generaţiile deja existente. Totodată îşi demonstrează existenţa şi identitatea sa generaţională proprie prin moduri de acţiune diferite de cele ale generaţiilor premergătoare. De aceea, apariţia fiecărei generaţii este un eveniment-limită istoric, în care se manifestă faţa dublă a subiectivităţii istorice: este subiectul pe de-o parte pasiv, pe de altă parte activ al istoriei. Şi poate deveni formatorul

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ale acestei dialectici le schiţează excelent K. Mannheim, cuprinzând în puncte paşii cursului schimbului de generaţie. Conform concepţiei lui Mannheim, schimbul de generaţii e un proces continuu, în care pe de-o parte intră în funcţiune „noi purtători de cultură", pe de altă parte „vechii purtători de cultură" se elimină continuu. Aceasta înseamnă că crearea şi acumularea culturii nu e efectuată întotdeauna de către aceiaşi indivizi, ci se antrenează în permanenţă „noi contingente", care abordează într-un mod nou bunurile culturale acumulate. Viaţa culturală şi socială „întinereşte" în permanenţă şi paralel cu aceasta contingentele mai vechi îmbătrânesc treptat. Prin urmare, fiecare contingent participă doar în „perioadă limitată" la procesul istoric şi la crearea culturii. De aceea, devine necesară transmiterea permanentă a bunurilor culturale. Generaţia nouă, pe de-o parte, creşte înlăuntrul comportamentelor de viaţă dobândite, în conţinuturi de sentiment, în atitudini, pe de altă parte îşi formează noul său comportament, sentimentele, atitudinile. În acelaşi timp transmite, lasă moştenire şi, totodată, înnoieşte tradiţia (vezi MANNHEIM 1969, 54–67).

Şi Paul Ricoeur aşază în prim plan corelaţia organică a schimbului de generaţii cu continuitatea tradiţiei. Pe baza tradiţiei se dezvoltă ordinea simbolică, creatoare de cultură, dincolo de legăturile biologice ale grupurilor „contemporanilor, ale înaintaşilor şi ale urmaşilor". Totodată, schimbul de generaţie asigură baza existenţială, continuitatea indivizilor vii pentru reinterpretarea tradiţiei (vezi RICOEUR 1985, 331). Ricoeur atrage atenţia şi asupra faptului că interpretarea diferenţiată a schimbului de generaţii arată dincolo de o oarecare structură omogenă a tradiţiei. În

---

activ al istoriei doar în măsura în care suferă acţiunea formatoare a acesteia. Astfel, în fiinţa generaţională unitatea continuităţii şi a discontinuităţii istorice se completează prin dialectica permanenţei şi a variabilităţii.

Ortega y Gasset formulează o idee asemănătoare în legătură cu „problema de generaţie". Esenţa acesteia constă în aceea că „o generaţie se naşte din cealaltă, şi astfel noua generaţie găseşte deja de-a gata acele forme, prin care cea dinaintea lui a perceput realitatea". Astfel, viaţa fiecărei generaţii este o „activitate bidimensională". Pe de-o parte adoptă ideile, valorile, instituţiile generaţiei anterioare, pe de altă parte îşi lasă propria „spontaneitate" să se reverse. Potrivit acesteia manifestă un comportament cu caracter diferit faţă de cel primit de-a gata, precum şi faţă de propriile creaţii. De fapt ceea ce primeşte o generaţie ca rezultat al muncii altora deţine o „autoritate particulară" şi nu apare ca şi creaţia unora anume, ci ca „realitatea" însăşi. Faţă de valoarea de realitate a tradiţiei ce apare ca depozitarul permanenţei, conform lui Ortega, creaţiile generaţiei noi sunt caracterizate prin lipsa de stabilitate, de totalitate şi de determinare, precum şi prin instinctivitate, spontaneitate, iar toate acestea duc la destrămarea şi transformarea treptată a tradiţiei (vezi ORTEGA Y GASSET 13).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

societăţile şi culturile pluraliste structura tradiţiei este extrem de complexă. Conţinutul ei poate fi divizat de crize interioare, rupturi, opoziţii polarizate. De aceea e mai corect să vorbim în loc de tradiţie despre *tradiţii* existente paralel şi rivalizatoare sau colaboratoare între ele, la care pot adera diferite grupuri de oameni, sfere culturale (vezi RICOEUR 1985, 325). Sub raportul schimbului de generaţii această constatare e deosebit de importantă. În procesul schimbului de generaţii nu se produce doar transmiterea şi înnoirea unei tradiţii, ci diferite tradiţii se confruntă între ele. Generaţiile care se schimbă între ele, dar care parţial există simultan, se angajează pe lângă diferite zone ale tradiţiei şi îşi asumă alte şi alte elemente de tradiţie ca şi componentă şi determinantă a identităţii lor. O generaţie nouă diferă în primul rând de cele premergătoare ei prin aceea că reorganizează şi reinterpretează corpusul tradiţiei şi astfel îşi clădeşte identitatea generaţională pe o altfel de tradiţie decât o fac acelea. Apariţia istorică şi culturală este marcată prin dezvăluirea domeniilor noi ale tradiţiei.

5.1.4. Structura relaţională a schimbului

Formele relaţiilor dintre generaţii rezultă din acea particularitate ontică a fiinţării generaţionale că este purtătoarea unei *intermediarităţi* – delimitate de predecesori şi urmaşi –, şi în consecinţă şi a *altfelului* în mod necesar. Prin urmare raportarea la sine este întotdeauna transmisă prin raportarea la celălalt, iar identitatea sa proprie o poate defini doar sub raportul (în direcţia sau în contra) celuilalt. Orice aspiraţie a sa la definirea de sine este totodată şi o străduanie de separare de ceilalţi. De aceea raportarea fiecărei generaţii poartă în sine tendinţe *ambivalente* faţă de sine şi faţă de celălalt, faţă de nou şi de tradiţie, faţă de variabilitate şi de permanenţă, faţă de discontinuitate şi de continuitate. Generaţiile succesive şi parţial coexistente pot ajunge în aceeaşi măsură în situaţie de competiţie şi în situaţie de colaborare. De-a lungul schimburilor de generaţii nu se poate vorbi doar despre *conflict* sau doar despre *consens generaţional*. Elementele ambelor forme de raportare fundamentale – deşi cu pondere şi direcţie diferită – se pot găsi în raportările fiecărei generaţii.

Cum se manifestă *ambivalenţa* relaţiilor generaţionale? De fapt fiecare manifestare generaţională are efecte în două: asupra celui existent şi asupra noului, asupra celui dobândit şi asupra celui creat din propriile puteri. Totodată, situaţia generaţională pretinde de la membrii generaţiei o dublă raportare în acelaşi timp: raportarea la grupul propriu şi la cel al

[Erdélyi Magyar Adatbank]

altor generaţii.

Potrivit acestei dualităţi comportamentul generaţiei tinere este caracterizat în acelaşi timp prin *conformism* şi prin *nonconformism*.[154] Pe de-o parte, generaţia tânără se naşte înlăuntrul unui sistem primit deja de-a gata al valorilor culturale, al bunurilor, al normelor şi al modelelor, pe care l-au format generaţiile premergătoare ei. Întregul proces al educaţiei şi al socializării se orientează spre aceea ca atitudinea şi comportamentul tinerilor să se integreze în acest sistem, să se formeze deprinderile şi aptitudinile sociale şi culturale de adaptare. Toate acestea dau naştere în cazul membrilor tinerei generaţii la un conformism de-o oarecare măsură, dar totodată apare ca nonconformism faţă de valorile şi normele proprii în formare. Însă, cu cât se intensifică mai mult şi cu cât mai mult dobândeşte spiritul generaţional o fizionomie particulară, cu atât mai mult pretinde generaţia proprie a tânărului o raportare conformistă, ceea ce se manifestă totodată ca o raportare nonconformistă faţă de valorile şi normele existente ale societăţii. Conformismul anterior – cel *social* – are efect în direcţia integrării, cel din urmă – cel *generaţional* – în direcţia inovării, a afirmării idealurilor, valorilor, aspiraţiilor proprii. În primul caz se exprimă strădania de acceptare a valorilor şi a normelor existente, în al doilea caz cea orientată spre afirmarea valorilor şi a normelor proprii, spre depăşirea celor dobândite.

Aşa cum depinde de circumstanţe, se pot forma diferite gradaţii ale raportării conformiste/nonconformiste. În schimburile dinlăuntrul unei paradigme generaţionale aspiraţiile inovatoare au loc mai mult sau mai puţin continuu şi în corelaţie cu cadrele existente. În perioada schimburilor de paradigmă inovaţiile au putere penetrantă. În aceste cazuri, respingerea-refuzarea celui existent, a vechiului şi înlocuirea lui prin noi – alte – conţinuturi se produce într-o măsură mult mai mare. În cele două cazuri se manifestă două variante diferite ale activităţii inovatoare a generaţiei noi. Activitatea *inovatoare* se orientează spre schimbarea într-o oarecare măsură a obiceiurilor mentale şi de acţiune deja existente. În cazul schimbului paradigmatic ajunge în prim plan activitatea *inventivă*, ca al cărei rezultat se formează o nouă configuraţie a elementelor culturale.

În relaţia faţă de generaţia mai în vârstă conformismul, precum şi nonconformismul generaţiei tinere se pot mişca pe o scară largă. Întrucât conformismul faţă de moştenirea socială-culturală este mai puternic,

[154] R. Merton atrage atenţia asupra faptului că aceste forme de orientare merg împreună şi se afirmă deodată. Aceeaşi atitudine poate fi conformistă şi nonconformistă, în funcţie de orientarea ei (vezi MERTON 543–544).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

generaţia tânără acceptă timp îndelungat rolul îndrumător al generaţiei mai în vârstă şi caută posibilităţile de *colaborare* cu aceasta. Se străduieşte să se integreze în sistemul existent de instituţii şi de normă, ca înîăuntrul acestuia să-şi afirme interesele şi aspiraţiile sale particulare. Întrucât însă în generaţia tânără conformismul faţă de conţinuturile generaţionale proprii e mai puternic, relaţia sa faţă de generaţia mai în vârstă poate adopta forma *revoltei* generaţionale împotriva sistemului de instituţii şi de norme ale acesteia, precum şi împotriva dominanţei sale culturale. Schimburile zgomotoase de care se ţine cont în istoria modernă în general sunt de acest fel.

În procesul schimbului de generaţii raportul generaţiei mai în vârstă faţă de cea tânără are, de asemenea, natură dublă, este un raport ambivalent. Pe de-o parte atitudinea generaţiei mai în vârstă faţă de propriile creaţii este caracterizată printr-un anumit grad de *conservatorism* şi de un *ritualism* orientat spre susţinerea sistemului existent de norme şi de instituţii, opus inovării. Aceasta se manifestă în respingerea aspiraţiilor generaţiei tinere şi în rezerva faţă de colaborările cu aceasta. Pe de altă parte, însă, generaţia mai în vârstă vede înţelesul propriilor realizări în continuarea acestora de către tânăra generaţie, în ducerea mai departe a proceselor de creare începute. Sub acest raport e dispusă să accepte şi să considere legitime aspiraţiile inovatoare ale generaţiei tinere, ca aspiraţii cărora le-a creat o bază prin propriile sale creaţii.

Acest gest de acceptare poate adopta, de asemenea, o formă dublă. Atâta timp cât generaţia în vârstă se străduieşte să-şi păstreze poziţiile conducătoare-îndrumătoare şi să subordoneze acestora şi aspiraţiile inovatoare ale tinerilor, se formează o relaţie verticală *paternalistă* între cele două generaţii. Una dintre formele specifice ale acesteia este tocmai relaţia tradiţională *dascăl–elev*, în care de fapt ideea de bază provine de la dascăl, iar elevul participă la executarea, la îndeplinirea iniţiativei didactice. I se deschide o posibilitate efectivă la iniţiativă doar atunci când dascălul se retrage şi el îi preia locul. Dar aspiraţiile sale creatoare sunt delimitate în continuare de contururile paradigmatice ale concepţiei didactice. Această formă pune un accent mult mai mare pe transmiterea şi ducerea mai departe a concepţiilor, aspiraţiilor deja formate, decât pe inovarea efectivă. Mai mult, strânge spiritul generaţional inovator între limite extrem de severe şi îl ţine sub control didactic. Nu întâmplător se revoltă periodic tinerii împotriva atitudinii paternaliste.

Generaţia în vârstă poate alege şi relaţia efectivă de colaborare cu tinerii, formarea unei asemenea reiaţii orizontale, *parteneriale*, care se

[Erdélyi Magyar Adatbank]

bazează pe acceptarea reciprocă a felului altfel de a fi şi pe recunoaşterea capacităţii reale inovatoare-creatoare a tinerilor. Aceasta însă necesită un mare efort din ambele părţi, deoarece trebuie să se treacă peste limitele colaborării ce provin din diferenţele de vârstă, iar avantajele şi dezavantajele ce apar în ambele părţi, dar cu semnificaţie opusă, trebuie armonizate în aşa fel încât acestea să se completeze unele pe altele cu bine. Aceasta se realizează cu succes de fiecare dată când înţelepciunea celor în vârstă se întâlneşte cu forţa creatoare a tinerilor.

În procesul schimbului de generaţii se vorbeşte deseori despre conflictul dintre generaţii, despre „lupta" generaţiilor. Relaţia unor generaţii faţă de altele nu este lipsită de probleme. Anumite generaţii nu au început şi sfârşit determinat în timpul istoric. Generaţiile coexistă în anumite intervale de timp, nu se succed doar, iar acest fapt complică foarte mult relaţiile schimbului de generaţii. Coexistenţa în timp poate da naştere nu doar la relaţii conflictuale, ci poate dezvolta şi relaţii de colaborare sociale şi culturale între generaţii (vezi SURDU 90). Anumite generaţii, precum şi membrii acestora se pot confrunta nu doar ca oponenţi, ci pot dezvolta şi relaţii de parteneriat. Părerea diferiţilor autori coincide în general în aceea că relaţiile schimbului de generaţii pot apărea sub două forme fundamentale: sub forma *conflictului* generaţional, precum şi sub cea a *consensului*. (vezi SCHIFIRNEŢ 31).

Conflictul generaţional, aşa cum depinde de faptul dacă se dezvoltă în relaţia succesiunii temporale sau în cea a simultaneităţii, poate adopta două forme diferite: forma conflictului de situaţie şi cea a conflictului comunicaţional. Conflictul ce provine din succesiunea temporală a generaţiilor este *conflict de situaţie*, deoarece provine din diferenţa temporală, precum şi din diferenţa obiectivă a locului ocupat în spaţiul temporal istoric şi sociocultural. Fiecare generaţie umple un spaţiu temporal determinat, iar odată cu trecerea acestuia trebuie să-şi lase locul generaţiei următoare. Generaţiile care se retrag şi cele care apar stau faţă în faţă datorită situaţiei lor, deoarece cea din urmă trece în mod necesar în locul celei de dinainte. Tot ceea ce a realizat cel mai în vârstă se transmite celui mai tânăr. Cu cât este mai mare distanţa temporală dintre cele două generaţii, opoziţia devine cu atât mai pregnantă. Generaţia în retragere trăieşte momentul schimbului ca pierdere de poziţie, iar generaţia în apariţie ca dobândire de poziţie. Acesteia i se asociază deseori sentimentul pierderii generale de înţeles sau cel al dobândirii de înţeles.

Existenţa parţial simultană a generaţiei în procesul schimbului de generaţii dă naştere la *conflicte de comunicare*. În urma diferenţelor

temporale şi de vârstă dintre membrii generaţiilor existente simultan se formează o incompatibilitate de un anumit grad manifestată în modurile de concepţie, în scările de valori, în formele de atitudine şi de acţiune, care duce la disonanţă comunicativă. Prin urmare, comunicarea dintre generaţii se întrerupe, se rupe din când în când şi este supusă efectelor multiple de distorsionare. De cele mai multe ori lipseşte limba comună, care ar putea asigura pentru ambele generaţii o relativă claritate a sensurilor şi a semnificaţiilor figurate. Generaţiile, ce cuprind diversele contingente, dispun de bază informaţională diferită. Valoarea informaţională a acelor conţinuturi comunicaţionale, pe care le-a însuşit generaţia în vârstă în tinereţe, se învecheşte parţial până când tânăra generaţie ajunge la maturitate. Între timp apare o mulţime imensă a noilor informaţii, pe care generaţia nouă le însuşeşte în mod natural, cea mai în vârstă însă le integrează din ce în ce mai greu în rezerva sa de informaţii. Tuturor acestora li se asociază o rivalizate puternică între generaţii pentru luarea în posesiune şi dominarea mijloacelor şi a formelor de comunicare. Poziţia dominantă a generaţiei mai în vârstă în societate şi în cultură se realizează în primul rând ca o dominanţă comunicaţională. De aceea, acţiunile de autoafirmare ale generaţiei tinere se dezvoltă în primul rând la nivel comunicaţional. Pe de-o parte luptă pentru luarea în posesie a mijloacelor de comunicare, pe de altă parte încearcă să dezvolte propriile mijloace şi forme particulare de comunicare.

Una dintre cele mai importante forme de manifestare ale conflictului comunicaţional este *critica generaţională*. Faţă de practica criticii în opinia publică obişnuiesc să ia naştere două puncte de vedere unilaterale. De cele mai multe ori se prezintă aşa de parcă critica ar fi practicată doar de generaţia tânără faţă de cea în vârstă, de parcă această critică s-ar orienta doar spre punerea sub semnul întrebării a realizărilor generaţiei mai în vârstă, spre distrugerea acestora, spre discreditarea lor. Diferit de aceste presupuneri, de fapt critica generaţională funcţionează ca un accesoriu organic, fundamentat pe baze obiective, al relaţiei generaţiilor unele faţă de altele, ceea ce nu exclude nici acele simptome subiective, care alimentează presupunerile semnalate. Critica de fapt, potrivit esenţei sale, înseamnă trasarea graniţelor. Partea care practică critica, pe când îşi validează propria poziţie, ia în posesie şi poziţia celuilalt şi o confruntă cu a sa. Astfel, trasarea limitelor celuilalt presupune şi recunoaşterea propriilor limite. Prin urmare critica face posibilă conştientizarea reciprocă a valorilor şi a realizărilor, formarea procedeelor de evaluare şi de interpretare funcţionând corect şi, ca atare, poate deveni sursa cunoaşterii şi a autocunoaşterii fundamentate.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Totodată, în fiecare delimitare se cuprinde şi posibilitatea depăşirii limitelor. Fiecare limită trasată prezintă căile trecerii mai departe, deoarece nu reflectează doar asupra aceluia căruia îi aparţine, pe care îl delimitează, ci şi asupra aceluia de care delimitează. De aceea, critica efectiv funcţională e reciprocă, poartă în sine caracteristicile ce rezultă din particularităţile de vârstă ale anumitor generaţii. Critica generaţiei tinere orientată spre cei mai în vârstă este deseori un atac intens, îndrăzneţ, ce lasă în afara atenţiei regulile de joc, unul care în avântul şi în obiectivele sale depăşeşte cu mult fundamentarea reală. Critica celor mai în vârstă privind realizările, conduita şi mentalitatea tinerilor este mai chibzuită, mai fundamentată, dar de multe ori este motivată de parţialitatea faţă de propriile realizări. Efectul ei, totuşi, poate fi pozitiv, deoarece ajută tocmai la strângerea între limite a acestei parţialităţi. Critica generaţională efectivă se situează între dogmatismul şi ritualismul generaţional lipsit de critică, incapabil de recunoaşterea propriilor limite, pe de altă parte între aspiraţiile generaţionale subiectiviste, cu spirit destructiv, şi joacă un rol important în înlăturarea obstacolelor din calea comunicării dintre generaţii.

Cealaltă formă fundamentală de raportare dintre generaţii în procesul schimbului de generaţie este *consensul* şi *colaborarea* generaţională. Ca şi în cazul conflictului, şi aici se poate face o diferenţă între consensul de situaţie şi consensul comunicaţional. Consensul de *poziţie* şi colaborarea generaţională provin din situaţia obiectivă a schimbului de generaţii, din acea cerinţă că generaţia tânără trebuie s-o schimbe pe cea în vârstă. Cea mai în vârstă trebuie să predea, iar cea tânără trebuie să preia acele realizări, care sunt viabile cultural şi istoric şi asigură continuitatea fiinţării umane. Mulţumită acestuia schimbul de generaţii nu se realizează niciodată în existenţă ca o cezură totală. Generaţiile mai în vârstă au creat toate acelea cărora le-au dat naştere, nu doar cu privire la ei înşişi, ci şi cu consideraţie pentru cei care le urmează, iar nici generaţiile mai tinere nu-şi încep de la zero activitatea lor inovatoare-creatoare, deoarece se sprijină pe realizările celor dinaintea lor. Consensul de poziţie şi colaborarea adoptă de cele mai multe ori – folosind un termen tehnic praxiologic – forma *colaborării negative*.[155]

[155] Potrivit lui T. Kotarbinski două subiecte active, care se străduiesc la realizarea scopurilor opuse, în competenţă unul cu altul, se află într-o relaţie de colaborare negativă. De forma extremă a acesteia, în care părţile opuse se împiedică unele pe altele în realizarea aspiraţiilor lor, Kotarbinski separă colaborarea negativă cu înţeles pozitiv, constructiv, care apare în fiecare asemenea situaţie competiţională, care are miză, şi în care se eliberează energii creatoare prin aceea, că cineva încearcă să obţină valabilitatea propriilor aspiraţii luând în

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Aceasta se exprimă prin aceea că fiecare generaţie se străduieşte la depăşirea celeilalte. Ea încearcă să-şi prezinte realizările mai mari, valorile mai complete în faţa şi împotriva celeilalte. Aceasta e o competiţie în care nu-şi pun obstacole una în calea celeilalte, ci încearcă să obţină recunoaşterea reciprocă a realizărilor lor una în faţa celeilalte, ceea ce şi pentru ele însele înseamnă justificarea cea mai importantă a validităţii lor însele. Colaborarea negativă nu e opusul colaborării pozitive, ci mai mult formarea drumului ce duce spre aceasta (vezi BOURCEANU 197). La aceasta serveşte atenţia reciprocă orientată dinspre una spre cealaltă, calcularea reciprocă a intenţiilor şi a aspiraţiilor celeilalte părţi în propriile strategii de acţiune şi cunoaşterea reciprocă între ele a modurilor de viziune, a valorilor şi a realizărilor.

Dincolo de colaborarea negativă, consensul şi colaborarea generaţională pot dobândi conţinut pozitiv sub forma consensului şi a colaborării *comunicaţionale*. Aceasta înseamnă realizarea colaborării efective între limitele fiinţării generaţionale pe calea biruirii disonanţei comunicative şi în scopul intensificării reciproce a realizărilor generaţionale. Forma cea mai importantă de realizare a acesteia e *dialogul generaţional*, în domeniul căruia schimbul de generaţii apare ca situaţie hermeneutică.

5.2. Relaţiile generaţionale în timp

Până acum am cercetat structura temporală şi mecanismele de funcţionare ale schimbului de generaţii printr-o abordare exterioară, sub raportul dinamicii realităţii socioculturale dezvoltate în timpul cronologic-istoric. Conceperea şi discutarea mai filosofică a structurii temporale mai adânci a schimbului de generaţii, precum şi a rolului deţinut în istorie şi în cultură cere analiza filosofică mai reflectată a relaţiilor generaţionale. Natura relaţiilor generaţionale poate fi concepută sub raportul timpului fizic exterior, precum şi sub cel al timpului interior al trăirii în acelaşi timp. Numai acesta din urmă poate conduce la dezvăluirea şi la descrierea aproximativă a structurii temporale interioare a schimbului de generaţii şi a dinamicii imanente a acestuia, manifestate în relaţiile generaţionale. În acest scop consider ca necesară schiţarea câtorva aspecte ale *relaţiilor dinlăuntrul generaţiilor*,

considerare atitudinea şi opunerea celuilalt. Diferite situaţii competiţionale, ca situaţii de joc, situaţii de rezolvare a problemelor integrează în ele şi o asemenea formă de colaborare negativă (vezi KOTERBINSKI 82).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

deoarece *relaţiile dintre generaţii* se pot concepe într-o oarecare măsură ca prelungirile acestora.

5.2.1. Simultaneităţi non-simultane

Situaţia existenţială a indivizilor aparţinând unei generaţii este caracterizată prin relaţii temporale aproximativ concordante. Dacă observăm membrii unei generaţii sub raportul vârstei delimitabile în timpul istoric-cronologic, vedem că, în privinţa începutului perioadei, în privinţa duratei, precum şi în cursul timpului, nu există identităţi stricte. Indivizii aparţinând generaţiei respective s-au născut în momente diferite, aparţin altor şi altor – dar apropiate – contingente, iar formarea drumului lor individual de viaţă este de asemenea deosebit de variat. În toate acestea găsim doar aproximativ trăsături, asemănări comune. Privind din punctul de vedere al situaţiei existenţiale individuale, relaţia temporală a membrilor unei generaţii este caracterizată printr-o *relativă eterotemporalitate.*

Totodată, însă, aceşti indivizi „participă paralel în aceeaşi perioadă a acţiunii colective", deoarece naşterea în timpul cronologic aproximativ identic, tinereţea, maturizarea şi îmbătrânirea relativ simultană creează pentru ei posibilitatea de a lua parte la aceleaşi evenimente, conţinuturi existenţiale, mai mult, sub semnul stratificării de conştiinţă cu acelaşi caracter. La aceşti indivizi, trăirile de tinereţe, ce apar ca primă impresie, se fixează în aceeaşi imagine naturală a lumii, ceea ce dă naştere la asemănări concepţionale despre viaţă şi despre lume, evaluative şi atitudinale în comportamentul lor, în conduita lor existenţială, în raportările lor la problemele existenţiale (vezi MANNHEIM 1969, 60–61). La aceşti indivizi – în ciuda anumitor diferenţe manifestate în cazul unor caracteristici temporale ale existenţei – în privinţa integrării şi a obiectivării trăirii timpului, a stratificării conştiinţei temporale, precum şi a ritmurilor temporale determinatoare de existenţă – ritmul bio-psihologic şi sociocultural – există asemănări fundamentale. De aceea, sub raportul determinării temporale interioare, putem vorbi despre o simultaneitate relativă, mai exact despre o *simultaneitate non-simultană.*

Pe baza acestei determinări temporale esenţiale pot fi consideraţi indivizii aparţinând unei generaţii drept *contemporani* unii altora. Aceasta se exprimă prin faptul că membrii unei generaţii formează aceeaşi comunitate de limbaj şi de sensuri, regulile şi obiceiurile lor de interpretare a existenţei se integrează în acelaşi orizont hermeneutic, lumea se revelează pentru ei într-un

domeniu identic de relevanţă şi potrivit criteriilor identice de valabilitate, manifestările lor au parte de aceeaşi semnificaţie comună. Mulţumită acesteia între indivizi se formează o mare masă a legăturilor interpersonale, iar legăturile lor instituţionale şi de rol sunt caracterizate în mare măsură prin orizontalitate.

Majoritatea relaţiilor dinlăuntrul generaţiei aparţine sferei anonimităţii, ceea ce înseamnă că toate formele de raportare fundamentale ale indivizilor formând generaţia sunt determinate şi inconştient de faptul apartenenţei la generaţie din exterior şi sunt pătrunse de sentimentul apartenenţei la generaţie din interior. Dincolo de toate acestea, generaţia este caracterizată printr-o diferenţiere, de divizare instituţională de un anumit grad şi de măsură variabilă. Structurarea socioculturală a generaţiei tinere prezintă o formulă mai omogenă, o dată cu trecerea timpului, însă, devine din ce în ce mai diferenţiată.

Însumând, putem spune că sistemul interior de relaţii al unei generaţii este caracterizat printr-o eterogenitate dezvoltată din omogenitatea relativă şi prin diferenţiere. Potrivit acesteia formele de relaţie ale indivizilor aparţinând generaţiei se formează primordial sub semnul consensului generaţional manifestat în înţelegerea şi în colaborarea relativă, ceea ce nu exclude nici conflictele personale ce apar între membrii generaţiei, nici conflictele de grup şi de rol manifestate din ce în ce mai pregnant în procesul diferenţierii.

5.2.2. Non-simultaneităţi simultane

În procesul schimbului de generaţii relaţia generaţiilor este caracterizată nu doar prin succesiune temporală, ci şi printr-o coexistenţă, simultaneitate relativă, parţială.

Coexistenţa este originar o categorie spaţială. În sens temporal se poate concepe ca şi accesoriul timpului fizic spaţializat, iar sub acest raport înseamnă simultaneitate. Sub raportul altor tipuri de categorii temporale însă nu se poate constata nicidecum o asemenea corespondenţă între coexistenţă şi simultaneitate. Din această cauză se pune întrebarea: în ce măsură şi în ce sens poate fi considerată coexistenţa temporală a generaţiilor ca *simultaneitate*? Aici, desigur, diferenţiem simultaneitatea dintre generaţii de simultaneitatea dinlăuntrul generaţiei.

Efectul simultaneităţii asupra relaţiilor dintre generaţii se manifestă în primul rând în raportul generaţiilor faţă de dimensiunile temporale – faţă de prezent, trecut, viitor. Pe acest plan în formarea diferenţelor

[Erdélyi Magyar Adatbank]

generaţionale au un rol principal în primul rând *particularităţile de vârstă*. Indivizii care trăiesc în acelaşi interval al timpului exterior, cronologic-istoric formează generaţii diferite pe baza apropierii sau distanţei de vârstă, în consecinţa situaţiei biografice. Diferenţele manifestate în stările de fapt ale fiinţării generaţionale depăşesc posibilele asemănări. Diferenţelor reale li se asociază cel mult asemănări potenţiale pe bază de „şi eu am fost aşa" sau „şi eu voi fi aşa". Aceste diferenţe sub raportul dimensiunilor temporale pot fi formulate astfel: generaţiile trăind într-o simultaneitate relativă trăiesc în acelaşi timp cronologic, dar nu în acelaşi prezent, trecut sau viitor. În existenţa lor generaţională structura dimensională a timpului va fi diferită, deoarece în existenţa lor prezentul, trecutul şi viitorul se integrează sub raport şi structurare în mod diferit. De această problemă se ocupă mai aprofundat analizele filosofice ale relaţiilor generaţionale.

Potrivit lui Bergson, generaţiile care trăiesc laolaltă în timpul istoric percep timpul exterior lor şi evenimentele ce au loc în acesta „ca mulţimea situaţiilor simultane exterioare lor înseşi într-un moment dat". Această simultaneitate pentru ele este prezentul, în care lucrurile exterioare lor se produc şi în care se succed pentru „conştiinţa ce îşi aminteşte de ele" (vezi BERGSON 1990, 188–189). Deşi aceste circumstanţe sunt identice pentru generaţiile diferite şi existente unele lângă altele, totuşi le influenţează în mod diferit, deoarece le găsesc în diferite momente ale istoriei lor, influenţa lor se adaugă experienţelor acumulate în mod deosebit, şi diferite şi ca conţinut, şi astfel devine sursa trăirilor interioare diferite ca şi calitate sau ca intensitate. De aceea, în sens bergsonian, simultaneitatea generaţiilor înseamnă *simultaneitatea diferitelor durate*, ceea ce se manifestă în trăirea interioară şi în expresia spirituală deosebită a aceloraşi circumstanţe şi acţiuni exterioare. Astfel, ceea ce pentru membrii unei generaţii se manifestă ca simultaneitate dinlăuntrul generaţiei, ca şi comuniunea experienţelor şi a trăirilor identice, în relaţia între generaţii apare ca eterotemporalitate. Pentru observatorul din exterior, generaţiile existente într-o anumită perioadă dată a timpului istoric diferă unele de altele tocmai în aceea că, deşi trăiesc în acelaşi prezent, totuşi atât sub raportul acestuia, cât şi sub raportul unora faţă de alţii trăiesc de fapt în alte şi alte timpuri, în timpuri diferite. Această relaţie temporală se poate numi *simultaneitate non-simultană*, sau simultaneitate glisată. Este vorba despre o asemenea simultaneitate relativă-parţială, la care contribuie şi succesivitatea. Membrii anumitor generaţii sub raportul timpului istoric obiectiv într-un anumit sens trăiesc

[Erdélyi Magyar Adatbank]

şi înainte şi după acesta – unii mai degrabă înainte, alţii mai mult după –, sub raportul unora faţă de alţii mai curând sau mai târziu, ceea ce în structurarea trăirilor înseamnă că ceea ce pentru unii e încă viitor, pentru alţii e prezent tocmai trăit, sau trecut trăit în simultaneitatea obiectivă a timpului istoric. Astfel, în universul de trăiri al diferitelor generaţii, în conţinuturile de conştiinţă ale acestora, trecutul, prezentul şi viitorul se aşază unul lângă altul, iar în raporturile lor exterioare cel dinainte sau cel de după fac acelaşi lucru. Coexistenţa generaţiilor deci, în sens fizic, înseamnă simultaneitatea relativă-parţială a lui înainte şi a lui după, iar sub raportul trăirii de timp subiectiv-interioare simultaneitatea relativă-parţială a trecutului—prezentului—viitorului. Pe baza acesteia anumite generaţii în relaţia lor temporală – folosind expresia lui E. Bloch – se pot defini ca *eterotemporalităţi simultane*, mai exact ca *non-simultaneităţi simultane*.

În interpretare diltheyiană se poate formula astfel: fiecare generaţie formează în acelaşi timp o realitate fizică şi spirituală pentru alte generaţii, în aşa fel, încât raportul şi structurarea elementelor fizice şi spirituale diferă de la generaţie la generaţie şi împrumută fiinţării generaţionale trăsături particulare. Sub acest raport simultaneitatea generaţiilor nu înseamnă o simultaneitate de natură fizică, ci mai degrabă una de natură spirituală. În privinţa timpului fizic, generaţiile există mai degrabă în mod succesiv. Dar ceea ce pentru o generaţie în legătură cu existenţa unei alte generaţii în sens fizic a trecut deja, (sau în legătură cu existenţa unei generaţii viitoare încă nu a venit), în sens spiritual este prezent ca trecut integrat în prezentul generaţiei, sau ca viitor. În realitatea concretă prezentă a unei generaţii este întotdeauna prezent trecutul şi viitorul sub forma generaţiilor premergătoare sau următoare, pentru care ea însăşi e cea dinainte sau cea de după acestea sub raportul timpului fizic, şi e viitorul sau trecutul acestora în privinţa experienţei interioare a timpului. Realitatea generaţiilor mergând înainte sau venind după formează partea organică a realităţii existenţei generaţionale concrete şi anume sub trei raporturi: a) ca trecut fixat în activităţile umane, existent în prezent ca şi conţinut obiectual, sau ca viitor în dezvoltare; b) ca obiectul reflectării formând partea organică a experienţei generaţionale, deci ca şi conţinut al imaginii de trecut sau de prezent a generaţiei actuale; c) ca sensul trecutului, precum şi a viitorului cu influenţă asupra prezentului şi ca semnificaţia ce ia naştere din acesta. Astfel, relaţia temporală a unora faţă de altele a generaţiilor se poate defini ca simultaneitate non-simultană *efectivă*.

Pe baza concepţiei de timp husserliene, relaţia generaţiilor între ele

[Erdélyi Magyar Adatbank]

se poate interpreta ca relaţia continuităţii şi a discontinuităţii temporale. Unele generaţii apar ca divizarea, articulaţia continuumului temporal potrivit formelor de conştiinţă. Astfel, în continuumul temporal imanent al conştiinţei umane generaţiile formează şiruri ordonate, se organizează în succesiunea formelor temporale determinate şi încărcate cu conţinut. În continuumul temporal fiecare generaţie îşi are locul său în timp – *locul temporal* –, pe care îl desemnează aşezarea sa raportată la cele dinaintea ei şi la cele de după ea, precum şi forma ei temporală specifică ce determină identitatea sa de conţinut.

Generaţiile succesive se schimbă unele pe altele în continuumul temporal curgând necontenit. Problema schimbului de generaţii sub acest raport se poate concepe ca problema apariţiei noilor forme ale conştiinţei temporale. Atunci are loc schimbul generaţiilor, când în conştiinţa mulţimii indivizilor umani aparţinând contingentelor apropiate apare noua formă de conştiinţă a dobândirii experienţei, iar aceasta se şi manifestă în noua structurare a impresiilor empirice. În acest caz se dezvoltă o nouă modalitate a conştientizării lumii, a experienţei colective a lumii, iar prin aceasta se revelează noi posibilităţi ale fiinţării umane. Această abordare se armonizează cu concepţia sociologică a lui K. Mannheim referitoare la *noile purtătoare de cultură*. Potrivit concepţiei lui Mannheim noile purtătoare de cultură aduc cu ele *posibilitatea abordării într-un mod nou*[156] a bunurilor culturale acumulate şi a problemelor existenţiale actuale. Aceasta este însoţită de transformarea esenţială a atitudinii de conştiinţă, deoarece pentru generaţiile tinere apărute, conţinuturile de conştiinţă existente se organizează într-un orizont nou şi potrivit noilor puncte de vedere şi se creează o distanţă nouă faţă de obiectele conştiinţei. Totodată, toate acestea contribuie la realizarea reviziei şi a selecţiei legate de bunurile acumulate, de corpusul tradiţiei, în urma căreia elementele ce şi-au pierdut actualitatea, vitalitatea şi valabilitatea, se uită (vezi MANNHEIM 1969, 55–56).

Potrivit concepţiei husserliene, schimbul de generaţii, deşi înseamnă o reorganizare, restructurare în viaţa umană şi în cultură, în concepţia despre lume şi în stările de conştiinţă, totuşi, nu înseamnă o

[156] Mannheim observă, că se pot delimita două tipuri ale abordării noi: acel tip, care se bazează pe deplasarea socială, precum şi acela care are loc cu apariţia unităţilor vitale fizice-spirituale noi, ce încep efectiv o viaţă nouă, adică provine din schimbul de generaţii. Fără acesta din urmă în societate şi în cultură nu s-ar produce înnoire reală, deoarece direcţiile de gândire, orientările cu caracter de trăire odată formate şi fixate ar rămâne valabile neschimbate, cel mult ar reîncepe mereu (vezi MANNHEIM 1969, 56).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ruptură radicală de precedente. Discontinuitatea manifestată în schimbul de generaţii se bazează pe continuitatea imanentă a continuumului temporal. Anumite generaţii se desprind din continuumul temporal imanent al conştiinţei şi recad în acela.

Această unitate a continuităţii şi a discontinuităţii temporale diversifică şi nuanţează în mod deosebit problema simultaneităţii generaţiilor, iar înlăuntrul acesteia cea a relaţiei prezentului faţă de trecut şi de viitor. Prezentului unei generaţii, ca al unei durate dilatate într-o oarecare măsură, îi aparţine şi ceea ce între timp a trecut din prezent, precum şi ceea ce poate avea loc încă. Pentru fiecare generaţie de la şinele său iniţial în trecere duce un drum anume în timp spre şinele său devenit altfel, iar acest drum este timpul însuşi (ce stă la dispoziţia ei). Acel celălalt, în care devine, aparţine în acelaşi fel de identitatea cu sine, ca şi şinele său iniţial, care devine acel celălalt.

De asemenea, de la o generaţie la alta duce un drum în timp. Faţă de locul în timp al unei generaţii în timpul obiectiv, celelalte generaţii sunt premergătoare sau vin în urma ei, ca şi trecutul sau viitorul faţă de prezent. La fel cum prezentului îi aparţine şi trecutul şi viitorul, identităţii de sine şi definirii de sine a unei generaţii le aparţin toate acele generaţii premergătoare sau ulterioare, cu care se află în timp într-o relaţie efectivă, într-o *conexiune interactivă*. Sub raportul acestei conexiuni interactive succesiunea temporală a generaţiilor devine o simultaneitate parţială-relativă. Aceasta e posibilă prin faptul că trecutul şi viitorul „timpului sufletului” nu coincid cu anteriorul şi cu posteriorul „timpului lumii”. De fapt cu prezentul unei generaţii ce se extinde şi asupra propriului trecut şi viitor, viitorul , precum şi trecutul generaţiilor premergătoare sau ulterioare coincide parţial. Ceea ce pentru ea e trecutul său integrat în prezent, este totodată viitorul generaţiei dinaintea ei, şi anume într-o perspectivă inversă: cu cât este mai dezvoltat trecutul acesteia, cu atât mai îngustat este viitorul ei. Totodată, ceea ce pentru ea este viitorul desprins din prezentul ei, este totodată trecutul generaţiei care o urmează, de asemenea, într-o perspectivă inversă: cu cât este mai îngustat viitorul ei, cu atât mai dezvoltat este trecutul acesteia. Într-o asemenea corelaţie devine justificată pe deplin teza potrivit căreia definirii de sine a unei generaţii anume îi aparţine şi cealaltă generaţie. De fapt, pentru o generaţie dată şinele său iniţial într-un oarecare sens este şi cealaltă generaţie din trecut, aşa cum cealaltă de acum este şinele său devenit altfel în acelaşi timp. Doar celei premergătoare ei i-a fost viitor acela ce pentru ea este deja prezent, aşa cum de altfel celei din urma ei îi va fi trecut acelaşi prezent.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Pe suprafeţele de contact ea se întâlneşte cu cea premergătoare ei ca şi cu viitorul prezentului său devenit trecut,[157] iar cu cea din urma ei ca şi cu viitorul prezentului său încă nedevenit trecut.

Cum este oare posibilă această metamorfoză a dimensiunilor temporale? O explicaţie oferă sinteza aproximativă a concepţiilor diltheyiene şi husserliene cu concepţia lui N. Luhmann despre *temporalizarea* timpului social. În sensul acesteia, prezentul, trecutul şi viitorul unei generaţii se dezvoltă pe două planuri: pe cel al realităţii, precum şi pe planul spiritual al reprezentării lingvistico-simbolice a interpretării. O generaţie trăieşte în acelaşi timp în realitate şi în interpretările realizate în reprezentările spirituale şi de conştiinţă ale acesteia. Aşadar, prezentului actual al unei generaţii ca prezent real îi aparţine şi trecutul actual, ca trecui ţinut în memorie în prezent, reconstituit şi interpretat critic, precum şi viitorul actual, ca viitor interpretat şi planificat în prezent. Trecutul actual ca realitate spirituală diferă substanţial de prezentul din trecut, ca de un trecut efectiv, unic, ireversibil trecut, care se manifestă doar fragmentar pentru prezentul actual, în amintirile sale obiectuale conservate. De asemenea, viitorul actual, ca realitate spirituală, ca plan, diferă substanţial de viitorul din viitor, ca de un viitor real, ce se va realiza odată.

Toate acestea, în relaţia unor generaţii faţă de altele, se structurează astfel: prezentul unei generaţii date coincide doar parţial cu prezentul generaţiei premergătoare ei, cu alte cuvinte realitatea prezentului lor se acoperă doar parţial. De fapt, ceea ce pentru generaţia premergătoare e prezentul actual, adică cel dat ca realitate efectivă, trăită, de prezentul acestei generaţii aparţine doar ca trecut actual, deci ca realitate spirituală interpretată şi reconstituită. Totodată, ceea ce pentru generaţia premergătoare ei a fost doar trecutul actual, pentru această generaţie este deja realitatea din trecut obiectuată, trecută ireversibil.[158] La fel se formează situaţia şi în direcţia viitorului. Prezentul unei generaţii date coincide doar parţial cu prezentul generaţiei direct din urma ei. De fapt ceea ce pentru această generaţie este încă viitorul actual dezvoltat pe planul spiritual al planificării şi al interpretării, pentru generaţia din urma

[157] Generaţia mai în vârstă, deşi trăieşte în prezent, totuşi simbolic şi real se leagă de trecut. Aduce în prezent nu doar imaginea trecutului, ci şi imaginea trecutului din trecut (vezi SHILS 34, 52).

[158] Acele fenomene, pe care tinerii le numesc „timpuri anterioare", pentru cei mai în vârstă aparţin încă „vremii noastre"; nu pentru că au amintiri personale despre acestea, ci pentru că cultura lor provine încă din acel timp (vezi HUIZINGA 205).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ei va fi deja prezentul efectiv, adică actual. Şi ceea ce pentru această generaţie va fi viitorul realizat, depăşind planurile ei, în depărtarea temporală, pentru generaţia care urmează, va lua deja forma viitorului actual planificat, interpretat.

Această problemă s-a cercetat mai concret printr-o abordare sociologică şi antropologică ca o problemă a trecutului apărută în prezent. K. Mannheim consideră eliminarea purtătoarelor mai vechi de cultură un moment la fel de important al schimbului de generaţie ca punerea în funcţiune a noilor purtătoare de cultură. Prin aceasta se realizează în prezent procesul păstrării trecutului şi totodată al depăşirii acestuia, care cuprinde momentul memoriei sociale, al uitării şi al acţiunii. Trăirile şi experienţele din trecut sunt doar relevante în măsura în care sunt prezente în prezent, şi sunt prezente real în măsura în care sunt produse şi reproduse necontenit actualmente. Potrivit concepţiei lui Mannheim trecutul poate fi prezent în prezent în două moduri: ca modele conştiente, care orientează acţiunile din prezent, precum şi în mod inconştient „comprimat", „intensiv", „virtual", aşa cum de exemplu un instrument concentrează în sine experienţele din trecut. Cu aceste două forme de manifestare se corelează posesiunea reflexivă, precum şi nonreflexivă a trecutului de către prezent. Posesiunea reflexivă a trecutului apare atunci când un moment anume al trecutului devine problematic pentru prezent, nu se integrează fără probleme în practica prezentului. *Amintirea* înseamnă prezenţa spirituală a trecutului în prezent şi serveşte drept bază pentru acţiunea actuală. Prin ea se realizează posesiunea reflexivă a trecutului, în sens dublu: pe de-o parte prin evocarea selectivă a trecutului, prin aceea că şi uitarea aparţine de el şi prin ea elimină din trecutul evocat tot ceea ce nu se potriveşte actualităţii prezentului, pe de altă parte prin revelarea constructivă, creativă a trecutului, de-a lungul căreia descoperă în cel vechi asemenea elemente şi laturi, pe care încă nu le-au observat, dar care pot fi folosibile în acţiunea actuală (vezi MANNHEIM 1969, 57–59).

Potrivit concepţiei mannheimiene trecutul este prezent ca dimensiunea spirituală a realităţii în prezent, ca un asemenea trecut actual, care se reprezintă în memoria şi în interpretările generaţiei actuale. Acesta deja nu mai este identic cu acel trecut trecut, care a fost prezentul real al generaţiei premergătoare, deci a fost un prezent din trecut. De aceea, spune Mannheim că două generaţii succesive au oponenţi diferiţi atât în lume, cât şi în ele însele. Pentru tineri a dispărut acel oponent cu care bătrânii au luptat pe vremuri în lume şi în ei înşişi şi după care s-au orientat în explicaţiile lor conceptuale, în intenţiile lor afective şi volitive.

Orientarea generaţiei noi începe pe un cu totul alt punct. Astfel, ceea ce pentru bătrânii cunoscuţi de ea a fost realitate efectivă, pentru ea e doar realitate spirituală sau virtuală intègrabilà selectiv în propria sa realitate (vezi MANNHEIM 1969, 62).

O altă abordare a problemei se leagă de concepţia lumii vieţii a sociologiei fenomenologice. Schütz şi Luckmann subliniază în lucrarea lor comună că în lumea vieţii nu există o linie de despărţire clar trasabilă între lumea anterioară şi lumea contemporană. Pe de-o parte lumea anterioară pentru prezent este o lume încheiată definitiv, în care au trăit predecesorii şi s-au sfârşit acele experienţe pe care le-au trăit. Pe de altă parte lumea anterioară este totuşi prezentă în prezent prin experienţe indirecte, precum şi prin intermediul creaţiilor produse de predecesori. Între sfera empirică a lumii anterioare şi cea a lumii contemporane se poate crea o legătură, deoarece şi lumea anterioară a fost lumea contemporană a predecesorilor noştri, iar experienţa lumii sociale de atunci s-a divizat la fel în predecesori ca experienţa lumii contemporane în noi. Şi lumea noastră contemporană, faţă de lumea contemporană a urmaşilor noştri, va fi o lume anterioară asemănătoare. Lumea anterioară şi lumea contemporană se află într-o relaţie parţială de simultaneitate. Trăiesc într-o anumită perioadă simultan cu tatăl meu, suntem între noi într-o relaţie de „noi", totuşi viaţa lui aparţine parţial de o asemenea lume, care pentru mine e lume anterioară deja. Experienţele copilăriei sale se referă la vremurile dinaintea naşterii sale, iar pentru mine înseamnă deja „istorie". Acestea totuşi sunt experienţele unui semen de-al meu, care se structurează în corelaţia subiectivă de înţeles a unui semen prezent pentru mine. Ceea ce pentru mine e istorie, prezent în trecut, pentru el e amintire, un trecut reproductibil şi interpretabil în prezent, un trecut actual. Ceea ce pentru mine e o realitate obiectualizată, încheiată din trecut, pentru el e o realitate spirituală trăind mai departe ca element constitutiv al prezentului, dimensiunea de trecut a prezentului. Toate acestea le pot spune şi despre tatăl meu, căci şi el se află într-o relaţie de „noi" asemănătoare cu tatăl lui, şi aşa mai departe, până când ajungem la un „trecut social" definitiv exterior sferei amintirii şi a legăturilor de „noi", unul anonim, inabordabil prin conţinuturile empirice, tipizările lumii contemporane.

Acest sistem de relaţii dintre generaţii dă naştere la schimbarea particulară a dimensiunilor temporale. Multe lucruri, care în situaţia istoriei vieţii mele îmi stau în faţă, deci sunt încă viitor, pentru omul mai în vârstă trăind în aceeaşi perioadă şi situaţie cu mine aparţin deja trecutului. Ceea ce în experimentarea mea efectivă e anticipare, aşteptare, pentru el e

deja certitudine împlinită şi memorie. El *a fost* deja în „situaţia mea”, şi ştie deja ce rezultat au toate acestea. „Experienţa lui de viaţă” serveşte drept cadru de interpretare a situaţiei mele – *pentru el*. Viitorul meu este deja trecutul lui, adică trecutul lui – aparent – e viitorul meu. Şi nu poate concepe de ce nu reuşeşte să-mi transmită această experienţă de viaţă (vezi SCHÜTZ 1984b, 309).

Aici se poate surprinde una dintre problemele fundamentale ale generaţiilor succesive. Generaţia mai în vârstă deţine o experienţă de viaţă acumulată şi o cunoaştere practică extrem de folositoare din multe puncte de vedere, despre care crede că ar putea scuti pe cei venind în urma lui de greutăţile experimentării. În loc de asta, se întâmplă că generaţiile noi încep într-un anumit sens de la început şi încearcă să dobândească propriile experienţe în modul lor experimentator, care de cele mai multe ori vor fi asemănătoare cu acelea pe care le-ar fi putut primi de la înaintaşi. De aici ia naştere nedumerirea din partea celor mai în vârstă ce naşte numeroase tensiuni şi conflicte: de ce nu acceptă tinerii calea mai simplă, de ce aleg căile imprevizibile şi riscante ale încercării? Cei mai în vîrstă pot simţi pe drept că tot ceea ce au acumulat de-a lungul vieţii lor e inutil şi zadarnic. Faţă de aceasta, tinerii simt că prin aceea că bătrânii încearcă să le impună experienţele lor încearcă fără doar şi poate să îi facă părtaşi la o lume care nu mai este a lor, care pentru ei este o lume dispărută, trecută, şi în opoziţie cu care ar dori să-şi construiască propria lor lume. În aceasta se simt limitaţi de paternalismul generaţiei mai în vârstă. De fapt, pentru ei – prin cuvintele lui Mannheim – dezvoltarea „vieţii autonome experimentatoare” este calea creării de lume (vezi MANNHEIM 1969, 64). Generaţia nouă nu trăieşte într-un prezent din trecut, ci creează propriul prezent, un prezent actual, iar crescând în problematica acestui prezent devine contemporanul său însuşi, adică devine „prezent” istoric.

Explicaţia acestei probleme se ascunde în *natura experienţei*. Dacă experienţa ar fi doar cunoaştere acumulată, atunci s-ar putea înţelege supărarea generaţiei mai în vârstă, iar încercarea tinerilor ar fi o opunere fără rost. Sociologia fenomenologică, însă, ca şi hermeneutica într-un alt context, atrage atenţia asupra faptului că experienţa lumii vieţii este o corelaţie de sensuri, un sistem de interpretare, în care elementele de cunoaştere îşi dobândesc înţelesul şi valabilitatea sub raportul sistemului. Cei mai în vârstă, pe baza experienţei lor de viaţă, se apropie de lumea contemporană printr-un asemenea sistem de interpretare, pe care l-a elaborat lumea anterioară pentru ei, şi în care elementele comune de

cunoştinţă ale lumii anterioare şi ale lumii contemporane dobândesc un alt înţeles şi o altă semnificaţie decât în sistemul de interpretare al lumii contemporane. Deci, experienţele înaintaşilor noştri, chiar şi atunci când sunt comune cu cele ale noastre, s-au aşezat într-o altă corelaţie de sensuri decât cele ale noastre şi, în consecinţă, experienţa ce pare „aceeaşi" nu va fi totuşi aşa. Această diferenţă între cele două generaţii dinlăuntrul situaţiei generaţionale date nu poate fi cuprinsă clar de către nici una dintre generaţii, deoarece două componente fundamentale ale experienţei se polarizează în opoziţia generaţională: concepţiei de experienţă centrată pe *cunoaştere* a celor mai în vârstă i se opune concepţia de experienţă a tinerilor centrată pe *interpretare* (explicitare). Esenţa schimbului de generaţie – extinzând-o şi asupra problematicii mai largi a tradiţiei – constă aici tocmai în aceea că faţă de concepţia de tradiţie concentrată asupra *conţinuturilor acumulate* a generaţiei mai în vârstă, cea tânără aşază în prim plan necesitatea *interpretării*. Ceea ce pentru cei mai în vârstă e corpusul gata făcut al cunoaşterii, al valorilor şi al normelor, pentru cei mai tineri formează obiectul interpretării, cu care se angajează în dialog potrivit punctelor lor de vedere. Acest schimb stă pe baze ontologice. Concepţia celor mai în vârstă, ce aduce trecutul în prezent, presupune o identitate între propria lor lume de viaţă şi între lumea contemporană. Tinerii, însă, consideră lumea anterioară faţă de lumea lor de viaţă o lume trecută, dispărută. În schimbul de generaţii două lumi de viaţă se schimbă între ele în aşa fel încât pe plan spiritual şi de conştiinţă, în sfera interpretărilor se întreţes într-un mod extrem de complicat. Fiecare schimb de generaţii este o nouă creare de existenţă, în acelaşi timp.

Însumând, putem spune că simultaneitatea a două generaţii nu înseamnă niciodată o coincidenţă efectivă, reală, sau coexistenţă. Este vorba despre simultaneitatea formată în succesivitatea temporală, în care de realitatea efectivă a unei generaţii aparţine realitatea celeilalte generaţii ca o dimensiune spirituală, iar în sistemul dat al culturii nivelul real şi spiritual–simbolic–lingvistic al fiinţării generaţionale formează un tot unitar, dar diferenţiat în conţinuturile sale generaţionale.

5.2.3. Concepţia temporală generaţională

Această problemă poate fi clarificată şi mai profund pe baza concepţiei heideggeriene asupra generaţiei. *Fiinţarea generaţională* înseamnă acţiunea stării de prezenţă într-un mod, de-a lungul căruia se manifestă temporalitatea adâncă, esenţială a ei, dar totodată într-un anumit

[Erdélyi Magyar Adatbank]

grad se sustrage timpului. Timpul va fi în acelaşi timp conţinutul istoric autentic al existenţei şi cadrul exterior al succesivităţii istorice a generaţiilor. Fiecare generaţie, pe de-o parte, măsoară şi fixează timpul cu propriul său ceas, pe de altă parte pentru observarea exterioară apare ca şi o obiectuare, întruchipare a timpului în extratemporalitate. Această dualitate determină fundamental şi relaţia generaţiilor. Cu cât mai mult experimentează o generaţie propria sa temporalitate ca pe o istoricitate autentică, adică cu cât mai mult trăieşte şi contemplă propria existenţă ca pe o posibilitate a ei înseşi şi, prin urmare, cu cât este mai deschisă spre viitor prin acel mod potrivit căruia tratează şi trecutul ca pe o sursă a posibilităţilor sale din viitor, cu atât mai autentic reprezintă temporalitatea şi istoricitatea ca esenţa fiinţării, cu atât este mai aproape de fiinţa umană autentică. Iar invers, cu cât se experimentează mai mult o generaţie pe sine ca realizare istorică şi cu cât mai mult se consideră pe sine o posibilitate şi devine din ce în ce mai închisă spre viitor, pe când tratează trecutul ca multitudinea acţiunilor încheiate, cu atât mai mult se sustrage temporalităţii ca esenţa a fiinţării umane, cu atât devine mai *anistorică* şi cu atât mai mult se distanţează de fiinţa umană autentică.

În cele două moduri de fiinţare generaţionale schiţate se exprimă destinul istoric al generaţiilor. Acest destin se corelează cu vârsta majorităţii indivizilor, precum şi cu cea a generaţiei înseşi. Privind din acest punct de vedere se pare că în generaţia mai tânără lucrează mai hotărât această pornire – şi particularităţile sale de vârstă o îndeamnă spre aceasta – de a trăi mai autentic temporalitatea fiinţării sale. În opoziţie cu aceasta în generaţia mai în vârstă – în urma restrângerii posibilităţilor existenţiale ce însoţesc vârsta înaintată – intră din ce în ce mai pregnant în funcţiune reflexele orientate spre frânarea trecerii şi aspiraţiile orientate spre aşezarea în perspectivă supratemporală a autorealizărilor generaţionale.

Astfel, destinul istoric al generaţiilor diferă nu doar prin influenţele izvorâte din circumstanţele de existenţă exterioare, ci şi în interior, în acel mod în care concepţia temporală asupra fiinţării a unei generaţii se transformă de-a lungul vieţii sale. În primul rând este vorba despre restructurarea treptată a relaţiei faţă de trecut şi de viitor. În acel proces, în care cercul posibilităţilor din viitor începe să se strângă, trecutul devine din ce în ce mai încheiat, din ce în ce mai izolat de prezent şi tot mai mult trecut ireversibil. Acest fapt se manifestă nu doar în faptele reale ale existenţei, ci şi în concepţia asupra fiinţării legată de acestea, care este accesoriul organic al destinului generaţional. Diferenţa destinului istoric al

generaţiei tinere, precum şi al celei mai în vârstă, se manifestă şi în modul diferit al interpretării temporalităţii fiinţării lor, al relaţiei lor faţă de trecut şi de viitor. Pentru generaţia mai tânără viitorul nu se oferă doar în sine ca posibilitate existenţială, ci deţine şi o asemenea imagine a viitorului, care îi arată viitorul în acest fel, iar această imagine a viitorului contribuie decisiv în destinul istoric al generaţiei tinere. De asemenea, pentru generaţia în vârstă trecutul nu apare doar ca încheiere existenţială, ci şi în concepţia sa proprie despre trecut se prezintă ca depozitul faptelor gata făcute, care cel mult pot fi statuate ca exemplu pentru acţiunile prezentului. Această concepţie a trecutului contribuie, de asemenea, mai accentuat la destinul istoric al generaţiei în vârstă.

Astfel, schimbul de generaţii este totodată şi schimb al concepţiei temporale, deoarece se produce atunci când o generaţie activă istoric şi cultural se transformă din interior prin aceea că trece de la concepţia activă a viitorului la concepţia pasivă a trecutului. Generaţia tânără aduce cu sine o concepţie temporală de care generaţia mai în vârstă se pregăteşte să se despartă, iar schimbul de generaţii e menit să realizeze echilibrul cultural şi social al acestor două feluri de concepţii temporale. Unde nu se produce în timp şi în mod natural schimbul de generaţii, acolo o concepţie anume devine dominantă şi mai devreme sau mai târziu extremă, ceea ce duce la distorsiunea sistemului culturii. Trebuie să scoatem în evidenţă două asemenea aspecte ale acestei probleme, dintre care una se află în corelaţie cu raportarea generaţiei mai în vârstă, iar cealaltă cu raportarea generaţiei mai tinere.

Generaţia mai în vârstă – desigur în funcţie de condiţiile vârstei – trăieşte posibilităţile din viitor restrânse cu intensitate sporită şi le exploatează cu pricepere. În scopul acesta deţine un profesionalism temeinic, forme şi instrumente încercate. Toate acestea încearcă să le folosească pentru a crea ceva „durabil”, iar prin aceasta oarecum să se sustragă timpului, adică să se aşeze pe sine în atemporalitatea sa adoptată. Aceasta este însoţită de constrângerea construirii, speranţa încheierii şi frica continuă a întreruperii. Generaţia în vârstă ar încerca să aranjeze definitiv realitatea potrivit reprezentărilor, convingerilor şi credinţelor sale bine-formate. Acolo unde posibilităţile existenţiale reale s-au epuizat deja, produce iluzii, creează posibilităţi imaginare. Astfel, pentru ea locul viitorului real va fi luat din ce în ce mai mult de un viitor iluzoriu, spre care înaintează la fel ca mai înainte spre viitorul real. Problema se intensifică şi mai mult prin aceea că o dată cu acesta şi trecutul generaţiei în vârstă se transformă şi devine din ce

[Erdélyi Magyar Adatbank]

în ce mai iluzoriu. Formula heideggeriană „trecutul său îi este viitorul" aici se înţelege în aşa fel că acest trecut nu este altceva decât colecţia iluziilor trecute şi irealizate din ce în ce mai acumulate, dintre care unele sunt reînviate temporar, iar pe urmă recad în uitare.

Un alt aspect al acestei problematici constă în faptul că orice concepţie temporală constituie partea organică a fiinţării generaţionale ca acţiune în timp. Prin urmare, din fiinţarea unei generaţii fac parte şi concepţiile asupra fiinţei ale altor generaţii, în care s-a născut şi a crescut, iar acestea în modul lor natural, precum şi prin aceea că se integrează în interpretarea proprie de existenţă a generaţiei noi, delimitează posibilităţile sale. Generaţia tânără deci, în momentul apariţiei sale, primeşte de-a gata o concepţie temporală şi o interpretare a fiinţei determinată şi e obligată să formeze propria sa concepţie şi interpretare doar în opoziţie cu aceasta şi totodată la un anumit nivel sub influenţa ei. Această influenţă însă este valabilă şi în sens invers. Generaţia mai în vârstă în propria sa concepţie temporală şi interpretare asupra fiinţei nu poate rămâne indiferentă faţă de concepţia temporală şi interpretare nouă chemată la viaţă de către generaţia tânără. Pe de-o parte nu pentru că aceasta cuprinde numeroase elemente prelucrate critic ale propriei sale concepţii şi interpretări, pe de altă parte deoarece orientează atenţia asupra limitelor acestora şi totodată o confruntă cu posibilităţile reale de fiinţare ce-i stau la dispoziţie. Prin urmare, nu mai poate trăi în continuare de parcă generaţia tânără n-ar exista. Conştientizarea acestui fapt se integrează în fiecare moment important al vieţii sale ulterioare.

Toate acestea trimit la faptul că generaţia mai tânără şi cea mai în vârstă nu există doar mai devreme sau mai târziu raportate una la alta, ci se şi integrează una în alta, în aşa fel încât îşi integrează reciproc propria lor concepţie temporală şi interpretare asupra fiinţei în propria lor fiinţare. Interconstruirea generaţiilor nu se realizează doar ca interacţiune fizică, ci şi ca structurare ontică, deoarece fiinţării generaţionale a unei generaţii îi este parte organică existenţa generaţională a celeilalte generaţii. Generalizând, se poate spune că nu există fiinţare generaţională pură, lipsită de altfel de influenţe generaţionale.

Mai departe, toate acestea au drept rezultat şi o altă concluzie importantă. În generaţiile aspirante porneşte în mod natural şi devine o acţiune existenţială fundamentală lupta dintre propria concepţie temporală şi cea moştenită de la generaţiile premergătoare ei şi integrată parţial în fiinţarea sa proprie. Aceasta se realizează ca o asemenea serie de acţiuni care primordial pentru un anumit timp se dovedesc destructive. Aceasta se

manifestă în evitarea şi deconstruirea posibilităţilor existenţiale oferite, cu scopul de a deschide un drum spre dezvăluirea posibilităţilor noi. Dacă se prelungeşte prea mult şi într-o oarecare măsură se dovedeşte fără rezultat această căutare, necesitatea dominaţiei aspiraţiilor constructive şi în cazul generaţiilor tinere poate trece în construire de iluzii, în producerea unor asemenea antiiluzii, care sunt menite să neutralizeze strategiile constructoare de iluzii ale generaţiilor, să reziste acestora. Aceste antiiluzii ulterior vor forma un teren bun pentru reînvierea şi adaptarea iluziilor vechi. La nivel iluzoriu, interconstruirea generaţiilor continuă chiar şi atunci când se pare că fizic s-au separat deja bine una de alta.

La aceasta merită să adăugăm şi faptul că fenomenele construirii de iluzii nu se leagă în mod neapărat de particularităţile de vârstă. De fiecare dată când apare o asemenea situaţie istorică în care în faţa unui întreg şir al generaţiilor se închid pe rând posibilităţile din viitor, procesul creării de iluzii porneşte deja şi în generaţiile tinere. Anumite iluzii se pot înrădăcina atât de puternic, încât reînviindu-se neîncetat cu încăpăţânare dobândesc forţa existenţială a realităţii, mai mult, pot ajunge în locul realităţii. În aceste cazuri deja cu greu se poate trasa o graniţă clară între realitate şi iluzie, iar între generaţii se şterg – scăzând particularităţile de vârstă – acele diferenţe esenţiale, care fac perceptibil schimbul de generaţie.

5.2.4. Relativitatea şi accelerarea timpului

Raporturile dintre generaţii sunt influenţate de *relativitatea* timpului. Generaţiile coexistente parţial – în ciuda vârstei lor diferite – merg împreună în timp. Realitatea pentru ele se deplasează în acelaşi timp şi în acest timp fiecare generaţie păstrează propria sa concepţie particulară. Dacă presupunem că ritmul timpului istoric nu se schimbă, atunci între cele două generaţii de vârstă diferită întotdeauna rămâne aceeaşi distanţă de timp. De exemplu, diferenţa de vârstă de treizeci de ani există atunci când tinerii sunt de douăzeci de ani şi cei în vârstă sunt de cincizeci, dar acelaşi lucru rămâne valabil şi atunci când tinerii vor fi de treizeci, iar bătrânii de şaizeci de ani. Pe când observatorul exterior sesizează că şi unii, şi alţii îmbătrânesc, ei sub raportul unora faţă de alţii nu sesizează acest lucru. Imaginea lor formată unii despre alţii o dată cu trecerea timpului nu se schimbă în esenţă. Cel în vârstă de şaizeci de ani îl vede şi îl tratează pe tânărul de treizeci de ani ca şi înainte cu zece ani, când la

[Erdélyi Magyar Adatbank]

cincizeci de ani s-a confruntat cu cel de douăzeci de ani. La nivelul concepţiei reciproce relaţia lor rămâne aceeaşi. Între timp însă o dată cu trecerea timpului se schimbă poziţia lor socioculturală. De fapt direcţia progresului lor în timp este aceeaşi. Tânărul avansează spre interiorul structurilor timpului sociocultural, cel în vârstă se retrage din ele. În urma acestui fapt mai înainte sau mai târziu are loc un schimb de funcţii, iar tinerii vor lua locul şi rolul bătrânilor în diferitele poziţii instituţionale.

Atâta timp cât ambele generaţii sunt în sincron cu propriul lor prezent – iar acesta e posibil într-un singur fel, dacă ritmul timpului istoric nu se schimbă –, trăiesc întotdeauna în acelaşi prezent, deoarece acesta înaintează în timp împreună cu ei şi totodată acesta în cazul celor două generaţii se va manifesta ca două prezenturi diferite, deşi în timpul cronologic-istoric ele există în acelaşi timp. Aceasta înseamnă că anumitele generaţii sunt în mod diferit contemporanii propriului lor prezent, iar sub raportul timpului exterior istoric-cronologic sunt şi contemporane unele altora, dar în privinţa timpului lor interior totuşi nu sunt contemporane, deoarece fiecare trăieşte în zona sa subiectivă separată. În urma acesteia formează despre lume şi despre sine o imagine cu conţinut cu totul diferit. Aceasta este bine ilustrată de expresia folosită de Mannheim, „stratificarea trăirilor” sau „stratificare de conştiinţă”. Trăirea ce ia naştere în acelaşi punct al timpului istoric-cronologic se integrează în mod diferit, la loc diferit în conştiinţa generaţiei tinere şi a celei bătrâne. Aceeaşi trăire pentru una dintre ele e trăire formată ca primă impresie, care se fixează pentru ea ca elementul imaginii naturale a lumii, pentru cealaltă însă e o trăire târzie, care are deja un loc bine-determinat în sistemul performativ al experienţelor acumulate (vezi MANNHEIM 1969, 60–61). Deşi aceste diferenţe de conţinut sunt esenţiale, în urma relativităţii timpului sunt relativ neschimbate şi, prin urmare, rămân aproape imperceptibile pentru cei în cauză.

Nu numai imaginea generaţiilor, pe care şi-o formează unele despre altele, dar nici imaginea formată despre ele însele nu se schimbă sub raportul unora faţă de altele, deoarece în relaţia lor şi în relaţia faţă de prezentul lor propriu nu se produce o schimbare considerabilă, deşi timpul trece. Pe când concepţia lor de sine rămâne relativ neschimbată, în jurul lor şi în ele însele realitatea se schimbă. Astfel, apare acea situaţie, care ia naştere în mod necesar din relativitatea timpului: anumite generaţii, deşi faţă de ele însele şi unele faţă de altele nu îmbătrânesc, şi astfel păstrează până la sfârşit despre ele însele şi despre cealaltă acea imagine conceptuală, pe care au format-o odată, faţă de sistemul de referinţă

exterior al timpului istoric-cronologic îmbătrânesc în acelaşi timp şi continuu, iar prin aceasta concepţia amândurora diferă din ce în ce mai intens de realitatea în schimbare.

Mărirea distanţei dintre concepţie şi realitate poate fi percepută doar din perspectiva observatorului exterior. Pe când generaţiile trăiesc ca şi contemporane unele pentru altele şi pentru prezentul lor, ajung în contradicţie – în mod insesizabil pentru ele, dar pentru observatorul exterior extrem de spectaculos – unele cu altele, cu ele însele, cu anturajul lor. Deşi cu conţinut şi cu semn diferit, dar în concepţia fiecărei generaţii locul experienţelor de realitate efective este luat de construirea de iluzii. Relativitatea timpului nu atât demonstrează, cât mai degrabă ascunde în faţa celor în cauză diferenţele generaţionale şi astfel devine sursa iluziilor, dar nu în sens subiectiv, ci în cel al necesarului obiectiv.

Diferenţelor generaţionale ce izvorăsc din factorii de vârstă li se adaugă şi acele diferenţe care provin din decalajele ritmului existenţial al generaţiilor raportat la ritmul timpului istoric. În mod special accelerarea ritmului timpului istoric dă naştere la diferenţe considerabile în ritmul existenţial propriu al generaţiilor mai în vârstă şi mai tinere coexistente, iar aceasta influenţează în mod direct şi relaţia dintre generaţii.

În societatea şi în cultura actuală a devenit deja o experienţă obişnuită că schimbările se accelerează din ce în ce mai mult, într-o anumită perioadă dată se concentrează mai multă activitate, precum şi timpul consacrat efectuării anumitor activităţi se scurtează esenţial, procesele devin mai comprehensibile, mai clare şi mai dominabile, iar economisirea timpului apare ca o circumstanţă din ce în ce mai stringentă. Această experienţă influenţează în mod diferit viaţa anumitor generaţii, deoarece depinzând de particularităţile de vârstă se raportează în mod diferit la ritmul accelerat al timpului.

Generaţiile mai în vârstă se acomodează mai greu la accelerarea timpului, deoarece ritmul lor propriu de viaţă obişnuit şi încetinit în cursul îmbătrânirii rămâne din ce în ce mai mult în urmă faţă de ritmul timpului istoric. Cei în vârstă trăiesc timpul ca unul trecând din ce în ce mai încet, iar ritmul timpului în trăirile lor temporale devine din ce în ce mai şters. Tineretul în urma ritmului său existenţial mai dinamic trăieşte timpul ca unul trecând mai rapid, trăieşte mai mobil în timp, execută anumite activităţi într-un timp mai scurt, de aceea este mai capabil decât generaţiile mai în vârstă să ţină pas cu ritmul accelerat al timpului. Pentru tineret timpul „fuge”, iar această impresie va fi elementul determinant principal al trăirii sale de timp.

Diferenţele de vârstă manifestate în trăirea timpului au şi un alt aspect. Trăirea timpului se produce întotdeauna în prezent şi se corelează cu extinderea, lărgimea prezentului, precum şi cu relaţia trecutului şi a viitorului faţă de prezent. În viaţa indivizilor aparţinând generaţiei tinere trăirea unei perioade determinate poate fi mult mai intensivă decât în cazul celor bătrâni. Mult mai multe evenimente, întâmplări, activităţi se concentrează într-o asemenea perioadă, iar în urma acesteia durata ei se dilată, efectul ei devine mult mai intens şi de mai lungă durată. Faţă de aceasta o dată cu diminuarea intensităţii de activitate a celor mai în vârstă durata unei perioade având aceeaşi extindere în timpul fizic se contrage, iar efectul ei va avea o distanţă mai scurtă.

Toate acestea influenţează şi relaţia trecutului faţă de prezent. Prezentul dilatat pentru generaţia tânără se poate sustrage într-o măsură mai intensă efectelor trecutului, stă mai puţin sub influenţa trecutului. Pentru tineri prezentul faţă de trecut va fi o sferă existenţială mult mai extinsă, autonomă şi dominantă, terenul temporal al realizării creaţii, proprii. Faţă de aceasta prezentul generaţiilor mai în vârstă se îngustează, ajunge sub influenţa trecutului într-o măsură din ce în ce mai mare, iar în conduita lor existenţială dominaţia trecutului devine competentă. Activitatea lor creatoare efectivă din prezent se diminuează din ce în mai mult, pe când din ce în ce mai pronunţat amintirea, prezenţa şi semnificaţia creaţiilor din trecut devin sistem de referinţă pentru prezent. Acest fapt, desigur, poate fi explicat şi prin aceea că, până când ritmul existenţial al tinerei generaţii poate ţine pas mai bine cu accelerarea timpului, generaţia mai în vârstă rămâne la ritmul ei existenţial anterior, ceea ce şi în sine înseamnă o rămânere în urmă faţă de cursul timpului istoric, la care se mai adaugă rămânerea în urmă provenită din încetinirea naturală ce însoţeşte îmbătrânirea. Astfel, existenţa socioculturală a generaţiei mai în vârstă glisează neobservat în trecut, iar în mijlocul ritmului temporal istoric accelerat devine trecutul propriului prezent deja atunci când încă e capabil să-şi îndeplinească activitatea din prezent între limitele sale de vârstă.

De asemenea, şi relaţia faţă de viitor va fi diferită de la generaţie la generaţie. Generaţia tânără e deschisă spre viitor, în planificare înaintează spre viitor, care înseamnă o dimensiune existenţială reală pentru ea. Mai mult, prin accelerarea ritmului temporal creşte din ce în ce mai mult proporţia viitorului în prezentul său. Faţă de aceasta în cazul generaţiei mai în vârstă dimensiunea temporală a existenţei se atrofiază din ce în ce mai mult, se îngustează. Posibilul său viitor a devenit deja trecut, adică tot ceea ce s-ar putea întâmpla în viitor pentru ea s-a întâmplat deja, iar

viitorul ascunde într-o măsură din ce în ce mai mică noi posibilităţi pentru ea. În scopul realizării acestora în planificare deja de cele mai multe ori nu se întinde înainte spre viitor, ci mai degrabă se întinde înapoi în trecut şi de acolo încearcă să le scoată la suprafaţă. Cu cât mai mult se dilată trecutul pentru generaţia mai în vârstă, cu atât mai mult îşi însuşeşte viitorul sau într-o măsură din ce în ce mai mare şi prezentul.

Accelerarea ritmului timpului istoric şi în corelaţie cu relativitatea timpului influenţează relaţiile dintre generaţii. Relaţia faţă de timpul accelerat se corelează cu concepţia temporală a ambelor generaţii. Indivizii aparţinând generaţiei tinere reflectă asupra situaţiei lor din perspectiva timpului accelerat şi, astfel, pentru ei se dezvăluie orizontul trecutului în contractare şi al viitorului în dilatare. Membrii generaţiei în vârstă reflectă din perspectiva timpului încetinit asupra propriei lor existenţe în timp, iar pentru ei se conturează orizontul trecutului în dilatare şi al viitorului în contractare.

Perspectivele şi orizonturile temporale diferite în cazul ambelor generaţii se produc în acelaşi timp istoric accelerat, în care trăiesc amândouă în aceeaşi măsură, dar trăirile lor legate de schimbarea de ritm a timpului şi le trăiesc în mod diferit. În urma acestui fapt încetează permanenţa caracteristică a raportului temporal dintre ele şi faţă de propriul lor prezent, deoarece în urma accelerării timpului realitatea se deplasează în mod diferit în cazul celor două generaţii şi în acest timp nici concepţia lor formată despre ele însele şi despre cealaltă nu rămâne neschimbată. Pe de-o parte, concepţia generaţiei tinere rămâne mai puţin în urmă faţă de schimbarea realităţii decât cea a celor mai în vârstă. Totodată, generaţia mai tânără sesizează mai puţin rămânerea în urmă a concepţiei sale, dar observă o rămânere în urmă mai accentuată decât cea din realitate în cazul generaţiei mai în vârstă. Generaţia mai în vârstă sesizează mai puţin propria rămânere în urmă faţă de realitate, decât e într-adevăr, dar concepţia sa despre tineri diferă într-o măsură mai mare de realitate decât concepţia formată despre ea însăşi. În urma acestui fapt şi distanţa în timp şi în concepţie dintre cele două generaţii se măreşte în urma accelerării timpului, ceea ce scade şansele consensului şi ale colaborării generaţionale. În aceasta poate ajuta în cazul ambelor părţi conştientizarea relativităţii timpului, luarea la cunoştinţă a faptului că formează reciproc concepţia referitoare la ele însele şi la cealaltă nu ca observatoare statice, ci ca unele deplasându-se într-un ritm diferit.

Efectul accelerării ritmului istoric se exprimă şi în aceea că un om de-a lungul vieţii sale trebuie să-şi dea seama mereu de noi şi noi situaţii,

că viaţa oamenilor înlăuntrul unei generaţii adesea se schimbă de mai multe ori. Omul deci trebuie să-şi reorganizeze viaţa de mai multe ori, nu doar în conţinut, ci şi prin aceea că schimbă ritmul său de viaţă (vezi HELLER 312). Situaţia existenţială în schimbare pretinde la un grad mărit orientarea spre viitor şi redefinirea de mai multe ori a identităţii de sine de-a lungul vieţii sale.

Din acest punct de vedere se pot delimita două tipuri ale generaţiilor şi potrivit acestora două atitudini generaţionale diferite. În primul caz o generaţie prin apariţia sa schimbă cursul istoriei, dar prin aceasta fundamentează pe durata unei vieţi aranjamentul sociocultural. În celălalt caz, generaţia care trăieşte în ritmul accelerat de viaţă trebuie să se pregătească la aceea că în cursul vieţii sale va ajunge de multe ori în situaţie nouă şi va fi nevoită să schimbe identitatea sa generaţională.

Cele două tipuri de generaţie se acomodează în două moduri diferite la nou. Primul creează, aduce cu sine noul, care pe urmă se stabilizează, se înrădăcinează, se conservă în istorie. Ocupă poziţiile, preia dirijarea producerii bunurilor şi a valorilor, instituţionalizează propria concepţie despre lume şi viaţă, într-un cuvânt umple cu realitatea, purtând semnele formei şi ale stilului de viaţă caracteristice lui, spaţiul social şi timpul istoric. Prin îmbătrânirea lui, tot ceea ce fusese nou la origine se învecheşte treptat şi necesită înnoire. El însuşi aduce nou, dar nu trebuie să se instaleze la acceptarea continuă sau repetată a noului, doar la păstrarea, dezvoltarea, stabilizarea noului adus de el. Acest lucru este executat de cele mai multe ori de o generaţie ulterioară. Astfel, se poate forma o măsură de la generaţie la generaţie a schimbului de generaţii – măsura este durata de viaţă a unei generaţii –, care se întrupează în conflictul repetat, instituţionalizat social al taţilor şi fiilor. Aceste conflicte în momentul schimbului de generaţii, – în cel al apariţiei noilor generaţii – se aprind, iar pe urmă se calmează şi se aranjează, deoarece şi noua generaţie trece pe un traseu asemănător celei dinaintea ei, chiar dacă în conţinut conduita ei existenţială diferă şi a dobândit experienţe proprii de viaţă în păstrarea noului obţinut, precum a învăţat şi cum să fructifice în propriile situaţii de viaţă experienţele de viaţă preluate de la cei mai în vârstă.

Faţă de aceasta celălalt tip de generaţie trebuie să se instaleze la acceptarea repetată a noului. În cazul lui nu se dovedeşte a fi îndeajuns stabilizarea situaţiei formate o dată cu schimbul de generaţii, ocuparea poziţiilor, ci devine necesară şi aceea ca în aceste poziţii să poată face faţă noilor cerinţe şi noilor provocări. O asemenea generaţie în urma schimbului de generaţii poate trece printr-o *criză generaţională* multiplă,

deoarece trebuie să trăiască repetat faptul că experienţele sale nou-dobândite intră în conflict cu experienţele sale anterioare. Aceste crize generaţionale pot fi adâncite prin mai mulţi factori. Pe de-o parte un asemenea factor este diferenţa din ce în ce mai mare dintre ritmul temporal biologic încetinit ce însoţeşte îmbătrânirea şi ritmul de timp social accelerat. Din această cauză generaţia poate să se confrunte cu psihoza că poate face faţă din ce în ce mai puţin îndatoririlor întreprinse şi revenite ei. O cuprinde sentimentul devalorizării experienţei de viaţă dobândite, al insuccesului, al falimentului. Pe de altă parte ea este în permanenţă ameninţată de pericolul unui schimb nou de generaţii, deoarece ritmul temporal accelerat reduce considerabil şi durata de viaţă a unei generaţii şi astfel schimburile de generaţie au loc într-un interval de timp din ce în ce mai scurt. Generaţiile noi apărute întotdeauna pot corespunde mai bine noilor cerinţe, deoarece ele sunt posesoarele unei cunoaşteri proaspete, noi. Experienţa de viaţă acumulată în aceste condiţii nu mai reprezintă valoare de apreciat faţă de noua cunoaştere, căci se asociază cu o cunoaştere perimată între timp şi astfel şi experienţa de viaţă se perimează mai repede decât vârsta generaţiei.

În legătură cu aceasta, Mannheim aminteşte şi acea idee potrivit căreia diferenţele de experienţă apărute între tineri şi bătrâni reprezintă pentru ambele părţi într-un anumit sens avantaj, dar totodată şi dezavantaj. Într-o situaţie dată, în confruntarea cu noul, pentru cel mai tânăr faptul că e mai puţin experimentat poate însemna avantaj din punctul de vedere al adaptării la nou şi din cel al supravieţuirii. În aceste caz, acel avantaj obişnuit al bătrânilor, că sunt mai experimentaţi, acum apare ca o povară, căci aşază obstacole în faţa acceptării noului. A fi bătrân – notează Mannheim – înseamnă că omul trăieşte într-o asemenea corelaţie empirică preformatoare, în care este desemnată într-o oarecare măsură forma şi locul fiecărei experienţe, deci sistemul experienţelor existente funcţionează ca un factor selectiv extrem de puternic în momentul acceptării noilor experienţe şi în cel al formării strategiilor de acomodare (vezi MANNHEIM 1969, 59).

Scăderea timpului generaţional la o perioadă mai scurtă decât timpul vieţii unei generaţii de fapt dă naştere la aceea că o generaţie de-a lungul fiinţării sale devine succesiunea mai multor generaţii. Accelerarea într-o asemenea măsură a timpului istoric, în urma căreia istoria oarecum trece peste generaţii, are numeroase consecinţe negative în viaţa generaţiilor. Pentru o generaţie ajunsă într-o situaţie ca aceasta, conflictul interior al cunoaşterii nou-dobândite şi al experienţei de viaţă acumulate a

devenit o problemă cotidiană, ceea ce se proiectează şi în conflictul generaţiei tinere şi al celei bătrâne. Tot ceea ce pentru ea se acumulează în cursul vieţii ei ca experienţă, pe de-o parte încă înainte de expirarea timpului vieţii sale se devalorizează şi îşi pierde valabilitatea, pe de altă parte nu poate deveni sursa acelei cunoaşteri teoretice cu care se confruntă în fiecare zi ca şi cu o nouă cunoaştere. Prin urmare, tinerii reproşează continuu celor mai în vârstă lipsurile cunoaşterii necesare, în mod justificat, pe când cei mai în vârstă simt lipsa la tineri a posesiunii unui asemenea corpus empiric, peste care viaţa acelora a trecut istoric pur şi simplu, iar însuşirea lui a devenit inutilă pentru ei. Astfel, o dată cu înaintarea în vârstă oricare generaţie se poate aştepta la aceea că se exclude din poziţiile socioculturale chiar înainte de îmbătrânirea ei efectivă, se marginalizează din ce în ce mai mult şi va fi uitată o dată ajunsă la vârsta bătrână.

Toate acestea devin posibile, deoarece prin această accelerare a timpului forţa creatoare şi susţinătoare de continuitate a tradiţiei încetează. Prin aceea că ritmul timpului exterior devine mai rapid decât ritmul temporal al memoriei istorice, memoria creatoare şi susţinătoare de tradiţie se contrage şi se insignifiază, se dezmembrează în acte de memorie subiective, individuale şi ocazionale. În urma acesteia relaţia faţă de trecut devine întru totul artificială şi simbolică. În aceste cazuri vidul ce se află în locul interpretării reale de trecut încearcă să-l umple surogatul evocării romantice a trecutului, care fiind departe de valoarea şi de semnificaţia efectivă a dialogului purtat cu tradiţia se subordonează exclusiv unei funcţii a construirii iluzorii de identitate.

Noroc că imaginea sumbră schiţată adineauri are însemnătate mai mult teoretică. În realitate, generaţiile mai în vârstă şi cele mai tinere îşi formează la fel strategiile adaptării la accelerarea timpului. În mijlocul accelerării ritmului de evoluţie, când schimbările în totalitatea lor nu devin comprehensibile pentru nici o generaţie şi când valabilitatea „naturală” a tradiţiilor scade considerabil, ca un contraefect se intensifică interesul faţă de trecut. Generaţiile ce îşi caută identitatea lor proprie încearcă să transforme istoria într-o corelaţie de structură bine determinată şi integrabilă în prezentul generaţiei respective. Evenimentele dobândesc înţelesul şi semnificaţia lor doar în această corelaţie. În generaţiile succesive se conştientizează pe rând că găsirea şi susţinerea identităţii generaţionale în mare măsură depinde pentru o generaţie de măsura în care reuşeşte să transforme trecutul devenit străin în trecut

propriu, iar în funcţie de asta să se definească pe sine. Diminuarea caracterului străin al trecutului poate contribui la biruirea necunoscutului viitorului (vezi KARÁCSONY 163). Generaţia, ce îşi caută propriile drumuri în orizontul larg, deschis al viitorului, începe să devină contemporană sieşi prin aceea că îşi extinde orizontul său de timp şi în direcţia viitorului, iar în prezentul său lărgit considerabil încearcă astfel să atragă atât viitorul, cât şi trecutul.

În cazul generaţiei mai în vârstă se afirmă o asemenea strategie de adaptare, pe care am putea s-o numim *opoziţie instituţională* ritmului timpului. Poziţiile socioculturale ale generaţiei mai în vârstă sunt mult mai instituţionalizate decât cele ale tinerilor. Aceasta înseamnă că rolurile lor sociale şi culturale, dar şi regulile legate de deţinerea acestora se structurează potrivit formelor bine constituite, iar faţă de trecerea timpului şi faţă de orice fel de schimbare reprezintă un anumit grad de permanenţă. Pe baza acesteia generaţia mai în vârstă este în măsură ca, potrivind ritmul instituţional la propriul său ritm al vieţii, să reziste ritmului accelerat al timpului istoric. Această aspiraţie se exprimă în păstrarea status-urilor şi a rolurilor deţinute şi în fixarea prezentului în trecere prin intermediul lor, ca al cărei rezultat se realizează glisarea prezentului şi a trecutului unul în celălalt. Cu alte cuvinte, în urma susţinerii cadrelor instituţionale generaţia mai în vârstă reuşeşte să arate drept prezente şi existente în mod valabil în prezent şi să facă acceptate şi de către alţii acele valori, norme, forme de gândire şi de acţiune, care datorită timpului accelerat au devenit deja depăşite, cufundate în trecut.

Prelungirea instituţională a conţinuturilor existenţiale ale generaţiei mai în vârstă poate deveni sursa conflictelor generaţionale serioase în prezent. Deoarece insistenţa rigidă pe lângă cadrele instituţionale existente în condiţiile timpului accelerat atrage după sine riscul că întreaga realitate socioculturală fixată în forme instituţionale se exclude treptat din propriul său prezent, va fi din ce în ce mai puţin contemporan sieşi, se *irealizează* (derealizează) într-o măsură din ce în ce mai mare. Iluzia realităţii sale poate s-o susţină pentru un anumit timp deja doar sub semnul criteriilor de valabilitate şi de semnificaţie afirmate în limitele instituţionale date, însă dincolo de acestea devenite din ce în ce mai anacronice. Procesul irealizării este intensificat şi de faptul că generaţiile tinere, în lipsa poziţiilor socioculturale necesare se marginalizează din punct de vedere social şi cultural. Generaţiile tinere reacţionează

[Erdélyi Magyar Adatbank]

faţă de stabilitatea instituţională a celor mai în vârstă, pe de-o parte, prin reforma instituţiilor existente, pe de altă parte prin crearea de noi instituţii. Esenţa conflictului generaţional constă în aceea că tinerii încearcă printr-un efort sporit, orientat spre aducerea în prezent a viitorului, să contrabalanseze strădania celor mai în vârstă orientată spre transformarea prezentului în viitor, ca prin aceasta să obţină recuperarea realităţii. Prin urmare, prezentul în viaţa generaţiilor devine terenul conflictului ivit între trecut şi viitor. În acest caz lupta se dă pentru fiinţare, în sensul strict al cuvântului: pentru fiinţarea umană autentică.

5.3. Schimbul de generaţii în cultură

Mişcarea istorică a culturii se află într-o relaţie organică cu schimburile de generaţii. Problema schimburilor de generaţii în cultură poate fi abordată din două direcţii. În primul caz accentul se pune asupra generaţiilor succesive ca unităţi vitale şi sociale, iar schimbul de vârstă serveşte drept model pentru schimbul cultural. În al doilea caz se pune în prim plan cercetarea acelor procese spirituale care au loc în urma apariţiei noilor şi noilor unităţi vitale şi socioculturale. Sub acest raport schimburile de generaţii ce se realizează în cultură adoptă forma schimburilor de concepţie, a schimburilor scărilor de valori, ale limbajelor şi ale sensurilor. Totodată, schimburile de generaţie integrează în ele însele şi dimensiunea autoreflexivă a culturii, deoarece prin ele diferenţele manifestate în concepţia culturală a anumitor generaţii, precum şi schimbările relaţiei faţă de cultură devin sesizabile.

5.3.1. Schimbul de roluri pedagogice

Generaţiile culturale se află sub un dublu raport faţă de timp: pot fi delimitate, pe de-o parte, în sistemul de referinţă exterior al timpului fizic, precum şi al celui social, pe de altă parte sub raportul structurii interioare a fiinţării umane.

Abordările sociologice şi antropologice tradiţionale definesc generaţia culturală ca şi corespondenta generaţiei familiale. Relaţiile dintre grupurile sociale, ce joacă rol în păstrarea, crearea şi transmiterea valorilor culturale, sunt concepute potrivit modelului generaţiilor familiale ce se succed vertical de-a lungul perioadelor de vârstă. Adepţii acestui mod de

viziune bazează reproducţia culturii pe reproducţia biologică a vieţii şi definesc conform acestuia acele roluri particulare pe care le deţin generaţiile succesive. Este vorba despre sfera de activitate a înaintaşilor şi a urmaşilor, a dascălilor şi a elevilor (vezi IAKOCZI 1971, 112).

În cazul generaţiilor culturale în locul relaţiei genealogice trece *relaţia pedagogică*, care în esenţă funcţionează deja şi în relaţiile sociale ale generaţiilor familiale. Diferenţa constă doar în aceea că sub raportul culturii ajung în relaţie unii cu alţii asemenea indivizi de diferite vârste care de altfel nu se află într-o relaţie de rudenie efectivă. Dar baza relaţiei o constituie înrudirea biologică de odinioară, ba chiar, în anumite cazuri concrete, existentă şi acum în mod efectiv.[159]

În acest context schimbul cultural de generaţii, ce are loc în timpul linear, se poate concepe ca un corespondent cultural al schimbului genealogic de generaţii produs în cazul generaţiilor familiale. Aşa cum înlăuntrul familiilor generaţia taţilor este schimbată de generaţia fiilor, înlăuntrul culturii generaţia *dascălilor* este schimbată de generaţia *elevilor*, iar prin aceasta se asigură continuitatea istorică a transmiterii şi a reproducerii valorilor culturale. În această formulă unidirecţională fiecare generaţie trece prin cele două sfere de activitate în ordinea dată în prealabil: prima dată deţine rolul elevului, pe urmă cel al dascălului.

Individul trăieşte schimbul de generaţii ca schimb de roluri atunci când din elev devine dascăl şi preia locul dascălului său (vezi IAKOCZI 113). Schimbul de rol se asociază de cele mai multe ori cu schimbul de vârstă, deoarece are loc atunci când individul trece într-o nouă perioadă de viaţă.

Sfera de activitate a dascălului şi a elevului corespunde diferitelor perioade de viaţă, iar aceasta stabileşte în mod fundamental natura relaţiei pedagogice dintre generaţii. Această relaţie, cu cât se sprijină mai pregnant pe diferenţele de vârstă, şi cu cât integrează mai mult în sine această determinare biologică, cu atât mai mult adoptă forma relaţiei paternaliste, de subordonare, care e menită să asigure cursul comunicării unidirecţionale, lineare ducând dinspre trecut spre prezent, precum şi dinspre prezent spre viitor.

În această abordare se poate înţelege de ce dau faliment în repetate rânduri reformele pedagogice. Natura adevărată a relaţiei pedagogice

[159] E de ajuns să ne gândim la exemplul unor asemenea familii de intelectuali, în care profesiunea intelectuală s-a transmis de-a lungul mai multor generaţii de la tată la fiu. Aici relaţia de rudenie biologică părinte–copil şi relaţia de rudenie spirituală dascăl–elev se clădeşte una pe cealaltă în mod efectiv.

clădită pe legătura dascăl–elev se manifestă în contextul generaţional, care potrivit esenţei sale este o relaţie de comunicare corespunzând modelului timpului istoric unilateral, ce se construieşte vertical şi înaintează linear şi progresiv. Aceasta se integrează într-un sistem bazat pe principiul autorităţii care se întrupează în dominanţa spirituală, bazată pe cunoaştere, a dascălului, exercitată unilateral asupra elevului, ca dominanţa spirituală a trecutului asupra prezentului, ca cea a prezentului asupra viitorului. Toate aspiraţiile spre reformă, care încearcă să reformeze sub semnul unei oarecare colaborări comunicative şi sub cel al spiritualităţii democratice acest model funcţionând eficient la rândul lui şi potrivit pe deplin concepţiei despre om şi despre cultură ce i-a dat naştere, sunt sortite în mod natural eşecului. Acest model pedagogic nu poate fi reformat, ci doar depăşit, într-un asemenea context istoric şi social, în care şi concepţia despre om şi despre lume care l-a produs şi l-a susţinut devine depăşibilă.

În relaţia pedagogică a generaţiilor culturale se conştientizează şi se exprimă şi conştiinţa de sine a unui anumit tip de cultură – a culturii europene a modernităţii. Acest model este purtătorul unei asemenea concepţii de cultură, fundamentată în filosofia culturii şi a intelectualităţii, care vede în cultură fundamentul fiinţării umane. Din perspectiva relaţiei pedagogice, caracterul paradoxal al acestei concepţii de cultură manifestat sub raportul fiinţării umane devine comprehensibil. Acesta constă în aceea că, pe de-o parte, cultura este considerată esenţa fiinţării umane, pe de altă parte, însă, rolul culturii deţinut în fiinţarea umană este conceput nu în sistemul de referinţă al unei asemenea concepţii de timp, care porneşte de la temporalitatea imanentă a fiinţării umane, ci în sistemul de referinţe al unei temporalităţi exterioare, de origine fizică. În consecinţă, în conceptul analizat al generaţiei culturale, concepţia tradiţională de cultură a filosofiei culturii se asociază cu un concept de generaţie de origine sociologică, pe care îl poartă în sine involuntar împotriva intenţiilor sale.

Acest fapt pune în lumină natura reală a relaţiei dintre generaţiile culturale. Nu întâmplător se obişnuieşte să se vorbească în cultura europeană despre „lupta” dintre generaţii. Relaţia pedagogică unilaterală dascăl–elev analizată mai înainte poartă în sine efectiv sursa conflictelor generaţionale, deoarece aceasta, potrivit naturii sale, este o relaţie creatoare de conflict. Această relaţie are însă o faţă dublă. Mannheim atrage atenţia asupra faptului că în relaţia dascăl–elev nu unul dintre reprezentanţii conştiinţei se adresează în general celuilalt, ci „unul dintre centrele posibile ale orientării de viaţă se adresează celui din urma lui”. De fapt, dascălul şi elevul trăiesc altfel în acelaşi timp. Tineretul este mai

aproape de problematica actuală, este mai „în prezent” şi ca reprezentantul unei noi orientări se angajează în luptă pentru depăşirea tuturor celor care au devenit anacronice pentru prezent. Generaţia mai în vârstă însă se ataşează de tot ceea ce odinioară a însemnat orientarea nouă pentru ea. Tensiunea dintre cele două poate totuşi deveni dizolvabilă, deoarece „nu doar dascălul educă elevul, ci şi elevul pe dascăl” (vezi MANNHEIM 1969, 64–65).

Generaţiile se află într-o permanentă interacţiune unele cu altele, iar formarea acestei relaţii se corelează cu dinamica societăţii. În relaţii statice la cei tineri pornirea de a se acomoda la cei bătrâni e mai mare şi încearcă să pară mai bătrâni şi în exterior, totodată la nivel afectiv se naşte sentimentul pietăţii faţă de bătrâni. În condiţiile dinamicii intensificate a societăţii, însă, problematica tinerilor se reflectă şi asupra celei a bătrânilor, iar îndată ce aceasta devine conştientă, îndeamnă generaţia mai în vârstă la deschidere faţă de tineri. Aici Mannheim face diferenţă între cei doi poli – generaţia foarte tânără şi cea mai în vârstă – precum şi între „generaţiile intermediare”. Acestea din urmă sunt cele ce se influenţează direct unele pe altele, totodată sub raportul dintre ele acestea se prezintă mai rigide, deoarece nu pot renunţa încă la orientarea lor existenţială originală. Cei mai în vârstă, însă, în posesia flexibilităţii dobândite prin experienţa de viaţă se manifestă mai capabili la trecere decât generaţiile de mijloc (vezi MANNHEIM 1969, 66). De aceea, problematica dascăl–elev în cultură trebuie analizată întotdeauna diferenţiat şi în corelaţiile concrete ale situaţiei date.

5.3.2. Schimbul de paradigme

Anumite generaţii apar ca purtătoarele noilor concepţii în cultură. Concepţia lor despre om şi despre lume diferă în mod considerabil una de alta. Fiecare generaţie – folosind cuvintele lui Mannheim – este purtătoarea unei „abordări într-un mod nou”, ceea ce înseamnă că introduce noi puncte de vedere în interpretarea lumii, deschide noi orizonturi spirituale şi de acţiune, creează un nou tip de distanţă faţă de obiect, validează noi puncte de pornire pentru însuşirea celui existent. Sub acest raport schimbul de generaţii înseamnă *schimb de concepţie*, schimbarea abordărilor, a punctelor de vedere, a orizonturilor, a distanţelor şi a punctelor de plecare. În cazul acelor generaţii care exercită o influenţă puternică asupra cursului culturii, toate aceste elemente se organizează într-un sistem unitar, în *paradigmă*, se afirmă ca model

[Erdélyi Magyar Adatbank]

determinant şi general, până când generaţia respectivă joacă un rol dominant în formarea culturii. Mai mult, acest fapt e valabil şi invers, generaţia respectivă joacă un rol dominant până când concepţia sa se afirmă ca paradigmă în cultura dată.

În cultura unei epoci date generaţiile existente parţial simultan se confruntă între ele ca reprezentantele diferitelor paradigme de concepţie şi de modelare. Dintre ele purtătoarea paradigmei dominante în cultura perioadei date joacă un rol determinant. *Paradigma dominantă* desemnează principalele linii de forţă ale culturii date, principalele puncte de vedere ale raportării la tradiţie şi la inovaţie. În aceasta se dezvoltă concepţia dominantă despre viaţă şi despre lume caracteristică culturii date, precum şi acel mod eficient al modelării, prin intermediul căruia se poate integra în modurile umane de comportament şi de acţiune caracteristică. De asemenea, în această paradigmă se determină sensul cultural al experienţelor existente şi aici se desemnează locul noilor experienţe în rezerva culturală existentă. Schimbul de generaţii în cultură în primul rând înseamnă schimbarea paradigmei dominante printr-o altă paradigmă. Aceasta ca prim pas înseamnă schimb de concepţie, pe urmă legat strâns de aceasta introducerea şi încetăţenirea unui nou mod al modelării.

Procesul de schimb depinde de mai mulţi factori. Înainte de toate depinde de puterea influenţei paradigmei dominante asupra noilor contingente apărute. Dacă această influenţă e prea puternică, atunci reprimă strădaniile noilor grupări ale indivizilor, orientate spre formarea noii paradigme, iar aceste „generaţii" trec aproape inobservabile în cultură. Dacă influenţa paradigmatică e prea slabă, atunci nu dezvoltă îndeajuns exigenţa şi dispoziţiile creării de paradigmă în noile contingente. Paradigma dominantă bine-funcţională în acest sens înseamnă întotdeauna un exemplu de urmat şi un model cultural având influenţă nemijlocită şi inconştientă pentru noile grupări.

Paradigma dominantă creează condiţiile cele mai potrivite ale inovaţiei, ale autodepăşirii atunci când tocmai funcţionează optimal, adică atunci când a devenit deja o concepţie îndeajuns de dezvoltată şi autonomizată faţă de paradigma dominantă dinaintea ei, şi când, din reflex de autoapărare, provenit din sentimentul aparent sau real al ameninţării, nu reprimă exagerat strădaniile inovatoare. În această stare optimală devine deplină libertatea de concepţie şi de acţiune dinlăuntrul paradigmei, care este însoţită în mod necesar de intensificarea reflectării interioare şi a viziunii critice. Aspiraţiile reformatoare lăuntrice inovatoare se pot întâlni ocazional cu critica formulată din exterior a contingentelor nou apărute, iar cele două în ansamblu pot avea efect în direcţia dizolvării paradigmei

dominante. Cele două aspiraţii însă diferă fundamental în obiectivele lor şi, astfel, în mod natural nu pot coincide complet. Critica interioară nu trece niciodată mai departe de aspiraţiile reformatoare, deoarece reprezentanţii ei îşi trăiesc legitimitatea şi înţelesul existenţei lor culturale înlăuntrul paradigmei date. Dizolvarea critică interioară a paradigmei ar fi echivalentă pentru ei cu o pierdere de înţeles şi cu o autodistrugere culturală. Asemenea fenomene pot avea loc mai mult atunci când o paradigmă culturală dominantă nu din cauza schimbului de generaţii, ci din cauze exterioare – ex. ale schimbului de sistem – se dizolvă artificial. În cadrul schimbului de generaţii paradigma dominantă ca paradigmă nu încetează niciodată definitiv, îşi pierde doar dominaţia şi, într-o anumită măsură, ajunge pe planul al doilea. Dar trăieşte şi are efect până când are adepţii ei, pentru care susţine în continuare valabilitatea reală sau iluzorie a manifestărilor lor culturale.

Un alt factor al procesului de schimb îl constituie impulsul interior al opunerii de paradigma dominantă, ce acţionează în contingentele nou apărute. În urma funcţionării de selectare şi de structurare a experienţei paradigmei dominante, în noile grupuri de oameni se acumulează *lipsa* din ce în ce mai considerabilă a altor experienţe şi a altor posibilităţi ale dobândirii experienţei, ceea ce formează treptat ideea necesităţii schimbării, motivaţia îndepărtării de paradigma dominantă şi cea a căutării noilor posibilităţi de dobândire a experienţei. Aceasta funcţionează eficient, dacă noile contingente reuşesc să dobândească, în afara paradigmei, experienţe de viaţă relevante, care sparg limitele concepţionale de până atunci, sau le combat spectaculos. De aceea, în asemenea situaţii social-istorice (sau urmându-le direct pe acestea) care oferă modalităţile neaşteptate ale dobândirii de experienţă – de ex. revoluţii sociale sau războaie – schimbul cultural de generaţii poate avea loc mult mai vehement, exploziv decât în acele cazuri care faţă de modul de trai al generaţiilor anterioare nu prezintă nimic nou.

Dincolo de aceste condiţii exterioare ale mediului, desigur, şi motivaţia subiectivă interioară, nevoia schimbării trebuie să fie îndeajuns de puternică în noile contingente pentru a putea să se opună efectiv paradigmei dominante. Aceasta depinde în mare măsură de nivelul de conştiinţă, de posibilitatea formulării aspiraţiilor într-un program clar şi de faptul dacă apar asemenea conducători ai generaţiei cu aptitudini deosebite, cu orientare creativă, care şi prin caracteristicile lor personale sunt capabili să-i influenţeze atât pe contemporanii lor, cât şi pe adepţii paradigmei dominante.

În final, al treilea factor decisiv al schimbului constă în faptul că noile contingente deţin realmente capacitatea elaborării şi a punerii în vigoare a noii paradigme. Cu alte cuvinte, trecând dincolo de critica destructivă a paradigmei, sunt oare capabile de creaţie culturală reală, de producerea unor conţinuturi culturale noi, care sunt purtătoarele unei concepţii realmente noi, precum şi de validarea unor asemenea reguli noi de modelare şi de creare, care pot constitui un standard pe timp îndelungat pentru activităţile culturale.

Pe baza luării în seamă a acestor factori se poate spune că între posibilităţile schimburilor de generaţii ce se conturează şi schimburile de generaţii ce se produc efectiv există o diferenţă considerabilă. Cele mai multe contingente călăuzite de circumstanţele şi de aptitudinile sale prezintă anumite exigenţe critice şi aspiraţii inovatoare, dar nu toate reuşesc să pună în funcţiune acele forţe creatoare esenţiale, care ar putea da naştere la crearea unei noi stări a culturii. Apariţia lor lasă urme mai adânci sau mai superficiale în fizionomia culturii, dar dispar în aşa fel încât paradigma dominantă rămâne în continuare valabilă. Aceasta e explicaţia faptului că schimburile culturale de generaţii nu urmează nici ritmul temporal exterior al alternării generaţiilor biologice şi sociale, nici ritmul interior al temporalităţii fiinţării umane. Mai degrabă au loc ca reprezentantele unui ritm de timp cultural funcţionând în mod particular.

5.3.3. Schimbul de valori şi de norme

În cursul schimbului de generaţii realizat în cultură, schimbul de concepţie se asociază de obicei cu *schimbul scărilor de valori.* Fiecare paradigmă generaţională încetăţeneşte o nouă ordine valabilă a valorilor în cultură. Generaţia nouă, în momentul formării scării sale de valori, primeşte de-a gata şi o ordine formată a valorilor, precum şi un sistem cristalizat al experienţelor evaluative şi de creare a valorilor. Toate acestea stabilesc circumstanţele creării noilor valori, delimitează posibilităţile acesteia. Scara nouă de valori ce ia naştere dincolo de valorile recent create integrează în sine şi valorile existente, reorganizând punctele de vedere ale evaluării şi ale ierarhizării. Valorile existente nu îşi schimbă natura lor, dar se schimbă sensul şi semnificaţia lor destinate noii generaţii, deoarece noua generaţie le aşază într-o nouă corelaţie de sensuri (vezi SURDU 97).

Schimbul de valori cuprinde deci schimbul de cele mai multe ori parţial al valorilor, precum şi schimbarea experienţelor şi a punctelor de

vedere evaluative, ceea ce se corelează organic şi cu schimbul de concepţii, sau în sens mai larg cu schimbul de paradigme. În funcţie de acesta se schimbă şi ordonarea, ierarhia valorilor.

Dincolo de aceasta în cursul schimburilor de generaţii, anumite generaţii se confruntă ca purtătoarele atitudinilor culturale diferite faţă de valori. În acest caz, cele două atitudini de bază, apriorismul valoric, precum şi relativismul valoric apar ca orientări generaţionale contrare. Generaţia mai în vârstă, în posesia unei scări a valorilor bine formate şi stabilite, are tendinţa de a se identifica cu punctul de vedere al apriorismului valoric şi de a formula poziţia sa în terminologia acestuia. Sub semnul acestuia se pronunţă pe lângă o lume neclintită, atemporală şi universală a valorilor, pe lângă o ordine valabilă preexistentă a acestora. În opoziţie cu aceasta generaţia tânără, ca reprezentanta unei noi scări de valori încă în formare, maleabile, ocupă poziţie pe lângă variabilitatea valorilor, care se corelează cu variabilitatea experienţelor evaluative şi cu multitudinea culturilor.

Aceste orientări îşi au rădăcinile adânc în diferitele forme de organizare a culturii şi servesc drept sursă numeroaselor conflicte interioare. În perioadele critice ale schimburilor de generaţii se condensează sub forma atitudinilor generaţionale ce adoptă semnele conservatorismului, precum şi cele ale spiritului inovator, dar în straturile mai adânci ale culturii se interconectează mult mai complex decât acestea.

Abordările contemporane în domeniul filosofiei culturii şi al sociologiei ţin seama şi de faptul că culturii unei epoci istorice determinate sau a unei comunităţi umane îi este caracteristică *eterogenitatea* şi *pluralitatea valorilor*, ceea ce este însoţită de conflictele dintre scările de valori şi de dificultăţile alegerilor individuale dintre diferitele scări ale valorilor. Anumite societăţi sau culturi, însă, pot fi diferite unele de altele în privinţa gradului lor de deschidere sau de închidere. Societăţile tradiţionale dispun în general de o scară de valori închisă, în care valoarea apare ca o evidenţă clar comprehensibilă tuturor şi nu ca problemă. În acest context apriorismul valoric poate fi conceput ca o asemenea poziţie, „care – în contra realităţii empirice – insistă pe lângă valabilitatea idealului scării închise a valorilor". Încearcă imposibilul, atunci când doreşte să cuprindă într-o unitate „idealul şi realitatea, concepţia veche şi nouă a valorilor, experienţa de valoare existentă odinioară şi trăită efectiv" (vezi VERES 243).

În condiţiile *caracterului deschis* şi ale pluralismului specific societăţilor moderne devine inevitabilă convieţuirea sistemelor de valori competitoare, iar prin aceasta apariţia *problemei valorii*. Indivizii şi

anumitele grupuri de oameni ale societăţii ajung deseori în situaţia stringentă a alegerii dintre diferitele scări ale valorilor, ceea ce atât în opinia publică, cât şi pentru cunoaşterea ştiinţifică pune întrebările teoretice referitoare la valabilitatea şi la validarea valorilor (vezi VÁRINÉ 1987, 43). Caracterul deschis al societăţii poate fi cântărit tocmai prin măsura în care reuşeşte să trateze şi să dizolve instituţional conflictele dintre diferitele scări ale valorilor. De asemenea, caracterul deschis al societăţii se manifestă şi în măsura în care reuşeşte să integreze valorile noi apărute, scările de valori propuse de noile generaţii.

Transformarea istorică atrage după sine de obicei şi *schimbul de valori*, transformarea treptată şi parţială sau totală a scărilor de valori. Şi schimburile de generaţii se integrează în acest proces. Transformarea se realizează nu doar ca trecere de la o scară de valori la alta, ci are loc şi înlăuntrul respectivelor scări de valori prin aceea că anumite valori se devalorizează continuu şi se schimbă prin altele noi. Aceste procese în istorie şi în viaţa comunităţilor umane de cele mai multe ori nu se produc fără complicaţii şi zguduituri. Schimbul de valori este însoţit de multe ori de o *criză de valori*, întrucât valorile de bază devin îndoielnice, sau urmarea valorilor noi se opune normelor acceptate de majoritate şi forţează restructurarea fundamentală a ierarhiei valorilor. Criza de valori apare chiar şi atunci când în locul valorilor devalorizate nu apar altele noi şi, astfel, se produce *lipsă de valori*, pierdere de valori. O asemenea lipsă de valori se poate produce şi atunci când activitatea critică a unei generaţii se epuizează în deconstruirea scărilor de valori existente, dar nu e capabilă să creeze în locul lor o ordine nouă şi solidă a valorilor.

De asemenea, este un fenomen răspândit – mai ales în cazul societăţilor şi al culturilor deschise – amestecul scărilor de valori. Activităţile existenţiale ale unor indivizi şi ale unor grupuri de oameni se pot lega în acelaşi timp de mai multe culturi sau sfere culturale, iar în diferitele planuri ale vieţii se pot afirma alte şi alte scări ale valorilor. Astfel, se poate întâmpla deseori că în unele atitudini individuale sau de grup „se afirmă aliajul a două sau mai multe scări ale valorilor” şi că „individul foloseşte în anumite domenii ale vieţii una dintre scările de valori, iar în celelalte domenii ale ei cealaltă” (vezi KAPITÁNY 215). În acest sens, pentru indivizii aparţinând anumitor generaţii, scările de valori generaţionale se leagă doar de dimensiunea generaţională a vieţii lor, dar în afară de aceasta, în alte dimensiuni ale manifestărilor lor existenţiale, se află în legătură cu alte scări de valori, care pot intensifica sau pot estompa rolul valorilor generaţionale în viaţa lor.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Acest mod sociologic de abordare dizolvă opoziţia anterioară a apriorismului valoric şi a empirismului valoric printr-un „empirism moderat”, care ţine seama de „caracterul paradoxal” al fenomenului de valoare. Acesta, pe de-o parte, se manifestă în aceea că într-un sens experimentăm valorile valabile nouă ca fiind prea fragile şi, se pare, că depinde doar de noi dacă vor fi valabile şi mâine, într-un alt sens, însă, ele par prea stabile, ca valori ce pot supravieţui unor situaţii istorice, unor culturi, iar în judecăţile, în evaluările noastre devenim vrând-nevrând prizonierii lor. Pe de altă parte, caracterul paradoxal se manifestă şi în aceea că „interpretarea fenomenului de valorare este ea însăşi fenomen de valoare” (vezi VERES 1992, 243), ceea ce înseamnă că raportarea explicativă-interpretativă la conţinutul de valoare a unei culturi rămâne în mod necesar înlăuntrul culturii, devine expresia interpretării de sine a culturii respective.

Cele două feluri de orientări faţă de lumea valorilor – cea înrădăcinată în apriorismul valoric, şi cea în empirismul valoric – se manifestă şi în aranjarea diferită a câmpului cultural de către generaţiile alternante. Generaţia mai în vârstă, pe baza scării sale solide de valori, formează o adevărată „cosmologie culturală”, o ordine severă, închisă şi clară a elementelor culturii organizate în jurul unui centru de valori, în care noile scări ale valorilor tinerei generaţii pot lua naştere, precum şi îşi pot găsi locul la periferie. Faţă de aceasta generaţiile tinere se străduiesc la formarea unei concepţii culturale „democratice”, care se bazează pe principiul pluralismului valoric şi care încearcă să formeze un câmp cultural fragmentat în diferite domenii de valoare.

Cel mai adânc strat al conflictului schimbului de generaţii în cultură ia naştere din disonanţa scărilor de valori. Modurile de concepţie se transformă în general mai activ, mai dinamic decât scările de valori. Mai ales în condiţiile ritmului temporal accelerat, o generaţie, de-a lungul asumărilor de roluri culturale, poate schimba considerabil concepţia multitudinii indivizilor aparţinând ei, adică poate face eforturi de concepţie pentru a putea ţine pas cu condiţiile schimbate. Faţă de aceasta o scară a valorilor deja bine formată de-a lungul vieţii unei generaţii nu se schimbă în esenţă şi se integrează foarte solid în formele de comportament caracteristice, în modurile de acţiune. Prin urmare, distanţarea treptată a concepţiei şi a scării de valori una de alta poate deveni sursa numeroaselor conflicte interioare în viaţa unei generaţii. În aceste cazuri conflictele intrageneraţionale se proiectează în relaţiile intergeneraţionale şi contribuie la adâncirea acestora. Totodată şi multitudinea conflictelor

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dintre generaţii se dezvoltă pe acest plan. Conflictul valoric cel mai puternic apare atunci când noua concepţie a generaţiei tinere se confruntă cu scara de valori solidă şi incapabilă de schimbare a generaţiei în vârstă. Pe o parte, de noua concepţie nu se asociază încă o scară de valori bine formată, de cealaltă parte însă scara de valori, incapabilă de schimbare, împiedică şi actualizarea concepţiei.

Problematica schimbului de generaţii în perspectiva abordării *antropologice* a culturii apare în termenii schimbului de model, ai schimbului de normă şi ai schimbului modului de trai, şi se află în corelaţie cu procesele sociale de integrare şi de dezintegrare. Imensa gamă a comportamentelor umane nu poate fi cuprinsă în totalitatea ei de către nici o cultură concretă. Formele de comportament caracteristice anumitor culturi se formează în procesele selecţiei istorice. Orice act de comportament trebuie să treacă prin gaura acului acceptării sociale pentru a se putea integra într-o cultură.

Prin modelele şi normele sale, fiecare cultură generaţională creează cadrul particular al interacţiunii socioumane. În situaţiile sociale concrete, rolurile definite în sens cultural prescriu moduri de comportament determinate pentru indivizi şi fac posibilă previziunea într-un anumit grad a reacţiei partenerului. Totodată, poziţiile definite în sens cultural oferă individului orientări asupra acelui loc pe care îl ocupă ei şi alţii. Conştiinţa naturii comune a valorilor şi a normelor împrumută sentimentul siguranţei şi al stabilităţii.

Schimbul de generaţii înseamnă transmiterea şi preluarea modelelor culturale determinate, ceea ce se subordonează obiectivelor şi normelor recunoscute social. Sub influenţa acestora, din experienţa istorică a societăţilor se exclud anumite tipuri de comportament, iar totodată se consolidează noi modele. Astfel, procesele integrării culturale pot fi însoţite de procese şi tendinţe de dezintegrare, care temporar pot desface sau pot răsturna structura ordonată a relaţiilor sociale. Procesele de dezintegrare se exprimă în general în învălmăşeala normelor şi a modelelor culturale. În acest caz, modelele existente se discreditează, normele devin incerte, modele se şterg, sensul acţiunilor se pune sub semnul întrebării, sentimentul de siguranţă se clatină, iar înlăuntrul grupurilor sociale, sau între acestea, apar conflicte. Schimburile de generaţii se produc parţial ca procese de dezintegrare, pe de altă parte creează condiţiile integrării sociale noi. De fapt, acest tip de dezintegrare poate deschide drumul în faţa formării noilor tipare şi modele culturale. Forma existenţială a culturii – prin cuvintele Kloskowskăi – nu este

nemişcarea, ci procesul de dezvoltare cu ritm variat, în general accelerat. Prin urmare şi integrarea culturii este rezultatul procesului dinamic de transformare a unor modele şi norme şi a acomodării lor reciproce aflată în reînnoire permanentă (vezi KLOSKOWSKA 100).

5.3.4. Schimbul de limbaje şi de sensuri

Schimbul cultural de generaţii în contextul abordării semiotico-hermeneutice se poate privi ca un proces produs în mediul limbajului şi al textului. Fiecare cultură generaţională reprezintă o lume formată în mediul lingvistic, adică expresia lingvistică a unei experienţe de viaţă colective – relevante din punct de vedere generaţional. Legătura *limbajului* cu generaţia se poate exprima pe mai multe planuri: ca sistem semantic purtând şi exprimând sensuri generaţionale particular; ca uz al limbajului ce poartă modul generaţional specific al vorbirii; precum şi ca funcţionare a textelor ce reprezintă o formă specifică de fiinţare generaţională.

Fiecare cultură generaţională înseamnă apariţia unui nou limbaj, a unui nou conţinut semantic. Schimbul de generaţii se realizează ca o schimbare în conţinutul şi în structura experienţei, a cărei întreagă dramă are loc în domeniul limbajului. Aceasta la suprafaţă se manifestă prin distanţarea sesizabilă a limbajului şi a experienţei, în mod concret în aceea că limbajul, ce poartă conţinuturi de sens relevante pentru generaţia în vârstă şi uzul limbii legat de aceasta, se arată inapt pentru exprimarea experienţelor noi dobândite de tânăra generaţie. Aceste experienţe sublingvistice, nearticulate încă lingvistic, încep să caute formele lingvistice adecvate pentru a prinde glas.

Schimbul de generaţii ca schimb de limbaje poate fi surprins şi ca proces de separare-diferenţiere ce are loc în cadrul limbajului, chiar sub două raporturi: generaţia nouă pe de-o parte formează noi reguli semantice şi de uz lingvistic, pe de altă parte cu ajutorul acestor reguli, din depozitul existent al sensurilor lingvistice, precum şi prin codificarea lingvistică a propriilor conţinuturi empirice, dă naştere la un nou sistem al sensurilor, de care asociază un exerciţiu nou de uz al limbajului.

Apariţia noilor forme şi conţinuturi lingvistice poate genera între generaţia mai în vârstă şi între cea mai tânără un sentiment de străinătate şi un conflict de neînţelegere, ce poate fi cauzat în primul rând de lipsa sistemului semantic şi pragmatic de reguli format şi pus în funcţiune împreună. În acest caz, tineretul acuză pe cei în vârstă că au expropriat limba, că în instituţiile lor culturale o monopolizează exclusiv pentru

[Erdélyi Magyar Adatbank]

vehicularea propriilor lor conţinuturi de sens şi a obiceiurilor lor legate de uzul limbii. Tineretul supune această practică unei critici vehemente. Cei mai în vârstă, însă, observă că tineretul foloseşte un „metalimbaj" inteligibil numai pentru ei şi constată cu condamnare că vorbeşte mai mult despre problema limbajului însuşi decât despre lucrul ce prinde glas prin limbaj. De fapt aşa se şi cuvine, deoarece pentru tineret limbajul, care nu se adaptează noilor conţinuturi empirice, devine problematic şi, prin urmare, el smulge cu îndrăzneală limbajul din contextul folosirii neproblematice, instrumentale a celor în vârstă şi îl propune programatic ca obiect al reflecţiei. Noul limbaj prinde glas prima dată ca limbaj *despre limbaj*, ca pe urmă să ajungă la realitatea ce se exprimă prin limbaj.

Fenomene asemănătoare au loc şi în lumea textelor. Anumite culturi generaţionale se organizează ca sistemul textelor coexistente şi integrate unele în altele. Generaţiile respective diferă unele de altele în privinţa textelor prin faptul că fiecare generaţie elaborează noul canon al creării de texte, precum şi acele texte de bază, care servesc ca paradigmă a creării ulterioare de text. Fiecare cultură generaţională validează regulile de creare a textelor în domeniul actualizării textelor tradiţionale, în cel al adoptării textelor provenite din alte culturi, precum şi în propria practică de creare a textelor. Diferenţierea istorică a lui Lotman între „cultura textelor" şi „cultura regulilor" se afirmă şi în cursul schimbului de generaţii. Cultura generaţiei în vârstă – deoarece are un trecut îndelungat de creare a textelor, iar regulile acestei activităţi s-au integrat adânc în multitudinea textelor şi s-au născut deja de mult acele texte exemplare, care servesc la validarea paradigmatică a acestor reguli – se comportă ca şi „cultura textelor". Apariţia noii generaţii nu este semnalată doar prin apariţia textelor cu conţinut nou, ci şi prin exigenţa schimbării regulilor existente de creare a textelor. Generaţia nouă – folosind cuvintele lui Lotman –, faţă de „cultura textelor" creează „cultura regulilor", iar în locul ordinii închise a textelor clădite ierarhic unele peste altele aşază o lume de text multicoloră, construind după reguli variate.

Problema textului de la o abordare semiotică conduce la abordarea *hermeneutică.* Din perspectivă hermeneutică anumite generaţii pot fi definite ca asemenea comuniuni de sensuri şi de semnificaţie, care prezintă o modalitate specifică de înţelegere a lumii şi a tradiţiei. În acest context, o generaţie nu se delimitează ca o entitate statică,ci ca o asemenea acţiune – ca acţiunea istorică a înţelegerii fiinţării şi a tradiţiei – sub raportul căreia înseşi fiinţarea şi tradiţia de înţeles au loc în procesul înţelegerii. Prin urmare, starea de realitate a fiecărei generaţii este un proces al acţiunilor comprehensive, în care cel care înţelege şi cel înţeles au loc împreună, formându-se reciproc unul pe altul.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Anumite generaţii pot fi concepute ca articulaţiile concrete ale procesului de acţiuni comprehensive în cultură şi reprezintă câte o formă particulară a situaţiei hermeneutice. De fapt, fiecare proces de acţiuni comprehensive se realizează ca o stare existenţială bine-delimitabilă sub aspect cultural. Fiecare generaţie interpretează fiinţa dintr-o perspectivă caracteristică ei şi într-un orizont hermeneutic specific, pune lumii şi sieşi propriile întrebări, formează o relaţie dialogală cu lumea şi cu sine, în care lumea şi tradiţia se revelează ca o corelaţie de sensuri destinată ei.

Schimbul de generaţii poate fi conceput ca o asemenea acţiune comprehensivă, de-a lungul căreia situaţia hermeneutică se transformă. Generaţia nou apărută aduce cu sine un nou punct de vedere şi orizont, o formă nouă a interogării, iar în dialogul dezvoltat de ea se restructurează corelaţiile de sensuri ale fiinţării, deoarece atrage fiinţa şi tradiţia într-un mod nou în istoria înţelegerii.

În cursul schimburilor de generaţii planurile procesului de înţelegere se polarizează de-a lungul orientărilor generaţionale în confruntare. În ambele părţi intră în joc prejudecăţile, dar sub un alt semn. În acest caz fiecare din generaţiile în confruntare tratează judecăţile celeilalte ca prejudecăţi. Judecăţile celor în vârstă despre tineri aceştia din urmă le consideră prejudecăţi şi invers – pe drept –, ambele generaţii introduc propria lor situaţie existenţială în interpretarea celeilalte. Acest fapt se manifestă şi în diferenţele orientării lor explicative faţă de ele însele şi faţă de lume. Pe când tinerii se întorc dinspre ei înşişi spre lume, dinspre prejudecăţile şi parţialităţile nutrite faţă de ei spre judecăţile formate despre lucruri, la cei în vârstă acest lucru se întâmplă chiar invers, dinspre lume din ce în ce mai mult spre ei înşişi, dinspre judecăţile despre lucruri spre prejudecăţile şi parţialităţile nutrite faţă de ei înşişi. Această diferenţă alimentează prejudecăţile şi parţialităţile reciproce, chiar şi atunci când judecăţile lor formate asupra lucrului în sine ajung foarte aproape unele de altele şi asigură o bază obiectivă înţelegerii reciproce. Cu cât mai departe se situează „lucrul" de orizontul fiinţării generaţionale, cu atât mai completă poate fi înţelegerea reciprocă legată de el; şi cu cât mai mult se atrage în orizontul existenţei generaţionale, cu atât mai considerabile devin diferenţele de interpretare.[160]

Cu toate acestea, cele două generaţii, cele două situaţii hermeneutice, cele două acţiuni comprehensive se află într-o conexiune

[160] De exemplu, oamenii de ştiinţă aparţinând unei generaţii bătrâne şi unei generaţii tinere se pot înţelege pe deplin în legătură cu acceptabilitatea ştiinţifică a unei cunoştinţe ştiinţifice, dar apar imediat diferenţele generaţionale de interpretare îndată ce este vorba despre utilizarea culturală sau socială a acesteia.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

acţionată în care necesitatea dialogului orientată asupra înţelegerii reciproce apare ca exigenţă reală în situaţii concrete. Aceasta, însă, este limitată de faptul că, în aceste cazuri, în locul dialogului efectiv, în diferitele aspiraţii generaţionale polarizate se opun variantele extreme şi unilaterale ale înţelegerii ca identificarea subiectivă cu celălalt pe de o parte, respectiv manifestarea unor pretenţii exagerate de obiectivitate pe de altă parte. Generaţia mai în vârstă, atunci când se străduieşte la înţelegerea tinerilor, are tendinţa să se proiecteze pe sine în celălalt, în opoziţie eu aceasta tinerii, ce se străduiesc la înţelegerea celor în vârstă, tind să supună modul de trai, realizările celor în vârstă, unei măsuri obiective şi universale, şi să interpreteze manifestările lor mai degrabă în corelaţiile explicaţiilor teoretice. În acest caz la ambele părţi dialogul adoptă forma *monologului* unilateral. Nici una dintre părţi nu o lasă pe cealaltă să se pronunţe şi rezistă rigid influenţei ce se exercită asupra ei. Cu alte cuvinte, nu reuşesc să formeze o relaţie efectivă de parteneriat între ele, ceea ce dă naştere numeroaselor tensiuni şi conflicte.

Teoria ricoeuriană a textului permite adăugarea la aceasta a faptului că opoziţia generaţională se realizează nu atât direct la nivelul limbajului, ci mai degrabă la nivelul *textului*, atât în sens metodologic, cât şi în cel al conţinutului. Privind din punctul de vedere al creării de texte, inovarea generaţională apare ca schimbarea schematismului narativ fixat, a exerciţiului narativ încercat printr-un nou schematism narativ. Acest fapt atrage după sine şi o schimbare de conţinut. Generaţia tânără narează în textele sale evenimentele vieţii nu doar după noi reguli, ci şi într-o nouă abordare şi interpretare. În povestirile anumitor generaţii, viaţa şi textul ajung la distanţe diferite una de alta, se amestecă în mod diferit elementele realităţii şi cele ale ficţiunii. Aceste povestiri aduc în apropiere de text, adică în apropiere de raţiune alte şi alte zone ale realităţii, ale experienţei umane. Evenimentele lumii şi ale vieţii se formează pentru fiecare generaţie într-o povestire specifică la nivelul textelor. Fiecare generaţie îşi povesteşte propriile povestiri despre lume şi despre viaţă. Prin urmare, relaţia generaţiilor se manifestă sub forma confruntării diferitelor povestiri, sub forma dialogului acestora.

5.4. Deschideri de perspective

5.4.1. Direcţiile criticii

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Diferenţele şi opoziţiile dintre generaţii se manifestă nu doar înlăuntrul culturii, ci şi în relaţia faţă de cultură a generaţiilor respective. Abordările culturii din perspectiva filosofiei culturii, a sociologiei şi a hermeneuticii la nivelul generaţiilor apar sub forma concepţiilor de cultură, care se confruntă în relaţiile generaţionale. Concepţiile generaţionale de cultură opuse sunt în acelaşi timp purtătoarele diferitelor conştiinţe de sine ale intelectualităţii, care interpretează în mod diferit angajamentele intelectualităţii în cultură.

Dualitatea semantică tradiţională a termenului de cultură supravieţuieşte în diferitele raportări generaţionale la cultură. Pentru generaţia tânără, aspirantă, cultura reprezintă un proces de autorealizare dezvoltat sub forma cultivării-educării-formării şi este în starea continuă de formare, schimbare. Pentru generaţia mai în vârstă, cultura este de obicei rezultat, starea existenţială umană a autorealizării, purtătoarea conţinuturiior existenţiale solide, formate.

În concepţiile generaţionale de cultură diferite supravieţuiesc – confruntându-se între ele – straturile semantice evaluativ-normative şi obiectiv-ştiinţifice ale termenului tradiţional de cultură. Pentru cei mai în vârstă, cultura se interpretează ca purtătoarea şi expresia substanţială a calităţii existenţiale umane – a umanităţii. Cultura este deteiminaţia generică a omului. Prin urmare cultura reprezintă pentru om valoarea supremă, iar raportarea pozitivă la ea este cerinţa normativă primordială. De aceea, cei în vârstă, în general, pun un accent mare pe educarea tinerilor, pe formarea lor, pe însuşirea tehnicilor de creare de valori culturale şi, mai presus de orice, pe transmiterea sistemului de valori şi de norme bazate pe cultură. Pentru tineri, cultura, mai exact anumite elemente însuşibile ale acesteia care pot fi puse în slujba realizării diferitelor scopuri concrete de viaţă, funcţionează ca instrument al afirmării.

Această dualitate se manifestă şi în cele două feluri de interpretare a modelării. Potrivit concepţiei celor în vârstă, modelarea e un proces în sine, de autorealizare ce are loc în şi prin cultură, pe când pentru tineri e un proces ce face posibilă folosirea culturii în scopul realizării diferitelor obiective sociale. În privinţa relaţiei faţă de lumea extraculturală, în primul caz, modelarea e instrumentul creării de superioritate şi al dominanţei culturale faţă de mediu, în al doilea caz, însă, e instrumentul de adaptare a existenţei şi a rezolvării de problemă înlăuntrul culturii.

Toate aceste probleme se condensează în opoziţia *normativităţii* şi a *fapticităţii*. Generaţiile mai în vârstă sunt caracterizate în general prin concepţie culturală normativă. Pentru ele, cultura este forma depăşirii stării existenţiale naturale, factorul ascensiunii, al progresului, al

[Erdélyi Magyar Adatbank]

perfecţionării, iar de aceea „trebuie” să ne străduim la obţinerea şi cultivarea culturii. În această concepţie se exprimă o asemenea concepţie existenţială ierarhică care în fiinţarea umană aşază oricum cultura deasupra naturalului şi o consideră superioară, elementele căreia se structurează într-o scară de valori conform principiilor universalităţii normative. La generaţia mai în vârstă funcţionează o concepţie totalizatoare şi axiologizantă a culturii. Acestei concepţii cei tineri îi opun corelaţia culturii cu faptele reale ale vieţii, în general fapticitatea şi caracterul diferenţiat al ei, pluralitatea culturilor, ce se aşază unele lângă altele şi se influenţează reciproc. Ca purtătoarele acestor două feluri de concepţii culturale, în confruntările generaţionale se opun două orientări umane fundamentale: orieniarea *umanistă* şi cea *profesionalistă*. Acestea integrează în ele şi diferenţele de perspectivă bazate pe dualitatea valorii de sine/valorii instrumentale, a raţionalităţii de valoare/raţionalităţii teleologice.

Diferenţele generaţionale ale relaţiei faţă de cultură se însumează într-o opoziţie fundamentală: în opunerea concepţiei de cultură instrumentaliste, profesionaliste a tinerilor faţă de concepţia de cultură mitizantă, cu *mitul culturii* la cei în vârstă. Aceasta, în general, se realizează sub forma criticii la adresa culturii generaţiei în vârstă, în cursul căreia tinerii supun reflecţiei critice tezele de bază ale mitului culturii şi încep să dărâme construcţia lui. În cadrul acestui program tinerii adoptă concepţiile sociologice şi antropologice asupra culturii, care – potrivit recunoaşterii lor – încearcă din perspectivă avalorică, obiectivistă să supună cercetării diferitele fenomene ale culturii, inclusiv fenomenul mitului culturii. Astfel, apare situaţia că cei în vârstă şi tinerii vorbesc în două limbaje diferite despre cultură – cei în vârstă în limbajul fîlosofiei culturii tradiţionale, cei tineri în limbajul sociologiei culturii şi a antropologiei culturale – şi astfel critica lor reciprocă nu găseşte înţelegere şi acceptare potrivită în cealaltă parte. În loc de dialog discută reciproc unul lângă altul. Contactul lor verbal se epuizează de cele mai multe ori prin acuzare reciprocă. Pe când cei în vârstă îi acuză de instrumentalism şi de profesionalism unilateral pe cei tineri, cei tineri dezvăluie în concepţia de cultură mitizantă a celor mai în vârstă aspiraţiile la dominare spirituală şi la monopolizarea creării culturale de valori. În formularea acestor obiecţii se implică în ambele părţi şi încărcătura semantică particulară a terminologiei adoptate.

În secolul XX opoziţia dintre *cultură* şi *civilizaţie* – care de fapt se dezvoltă ca o opoziţie înlăuntrul culturii, ca un conflict cu sine însuşi, ca o confruntare a părţii „spirituale” cu cea „materială” – se proiectează de

asemenea în opoziţii generaţionale. Pe de-o parte – în conceptul culturii spirituale – se tematizează şi se conceptualizează ceea ce, potrivit esenţei culturii, ar trebui să fie sub semnul idealurilor iluministe: activitate ce înnobilează, ocroteşte-îngrijeşte omul, ce dezvoltă forţele creatoare umane, iar prin validarea acestora dă naştere la valori durabile, nepieritoare, deci la activitate ce cuprinde şi influenţează întreaga personalitate umană. Pe de altă parte – în conceptul civilizaţiei – se tematizează şi se conceptualizează tot în ceea ce devine cultura integrată organic în relaţiile vieţii umane ce se desfăşoară pe plan individual şi colectiv, ce fixează obiective, aplică reguli, înfiinţează instituţii şi organizări sociale şi se integrează organic în trecerea istorică a timpului.

Şi în acest caz, de fapt, se întâmplă că autoviziunea dual㠹i contradictorie în interior a culturii, concentrată în conceptul european modern de cultură, se proiectează în opoziţii de concepţie şi conceptuale exterioare. În cele două viziuni se păstrează şi se opun unul altuia câte un strat semantic fundamental al termenului original de cultură. În conceptul culturii spirituale supravieţuieşte înţelesul individual-pedagogic, formator-modelator, autentic, creator de valori al termenului modern de cultură. În partea opusă, însă, în semnificaţia expresiei de civilizaţie se concentrează conceptual toate acele elemente semantice care se leagă de folosirea, aplicarea valorilor spirituale în mediu social, de obiectivarea lor în bunuri ce satisfac nevoi umane şi în instrumente potrivite realizării obiectivelor umane.

Confruntările generaţionale ce se dezvoltă în legătură cu concepţiile de cultură opuse se manifestă mai ales ca şi confruntare dintre *conştiinţa de sine intelectuală*, caracteristică cultivată de cei mai în vârstă, şi critica acesteia realizată de tineri. Această conştiinţă de sine intelectuală defineşte identitatea intelectualului bazată pe cultură şi nutreşte sentimente negative faţă de civilizaţia ce consumă şi distruge valori culturale. Totodată interpretează cultura ca fundamentul identităţii intelectuale, ca o dimensiune a fiinţării umane ce se prelungeşte dincolo de viaţă, ca o asemenea creare de valori, care este însoţită de emanciparea din cotidian, de o ridicare deasupra problemelor existenţiale. Adepţii acestei concepţii văd cel mai mare pericol ce pândeşte crearea culturală de valori în forţa retractoare a vieţii, în aceea că viaţa prin multitudinea problemelor existenţiale şi prin atracţia stărilor de confort create de civilizaţie atrage omul de la eforturile creatoare de cultură. Sub semnul acestei conştiinţe de sine intelectuale, cu cât se afirmă mai puternic decât orice forţa retractoare a vieţii şi ademenirea sa prin confort cu atât mai mult devine atitudinea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

creatoare de valori un efort asumat conştient şi o cerinţă morală.

În această conştiinţă de sine intelectuală supravieţuieşte acea tradiţie iluministă, potrivit căreia purtătoarea conţinuturilor umane fundamentale ale condiţiei omului este cultura, iar existenţa izolată de cultură, subculturală, extraculturală îşi pierde conţinuturile şi atributele umane. Fie individul, fie cultura, ambele îşi pot împlini realitatea lor umană doar în şi prin cultură. De această precondiţionare se asociază o atitudine intelectuală, care adoptă forma asumării de sarcini şi a sentimentului datoriei individuale şi colective, şi de care se leagă o conştiinţă de vocaţie intelectuală de înalt grad, precum şi un sentiment de superioritate ce provine din participarea directă la crearea de valori şi la ocrotirea tradiţiei.

Această conştiinţă de sine şi atitudinea intelectuală caracteristică în perioada schimburilor de generaţii devine obiectul disputelor generaţionale aprige ce se amplifică în critica intelectualilor.

5.4.2. Şansele comprehensiunii

Până acum în cercetarea relaţiilor generaţionale s-a pus accentul mai mult pe conţinuturile şi pe formele confruntărilor generaţionale. Dar fiecare generaţie se străduieşte ca în contextul cultural dat să creeze condiţiile şi modalităţile valabile ale înţelegerii şi colaborării umane. În legătură cu aceasta diferitele concepţii filosofice au elaborat concepte diferite sub aspect terminologic, dar apropiate în propunerile lor. Sociologia fenomenologică vede realizabilă înţelegerea şi acordul dintre generaţii pe calea atragerii sensurilor generaţionale particulare în tipizări generale; teoria acţiunii comunicative a lui Habermas relevă posibilităţile acordului generaţional în normele comunicării; hermeneutica gadameriană pare să găsească posibilitatea împărtăşirii sensului comun prin aducerea în dialog a experienţelor generaţionale, prin atragerea lor în jocul interpretărilor.

Sociologia fenomenologică aşază legătura generaţională a contemporanilor şi relevanţa generaţională a experienţelor individuale în dependenţă de existenţa tipizărilor şi a idealizărilor funcţionând în conştiinţa cotidiană şi în uzul limbajului. Cu cât mai anonime sunt legăturile comunicative între membrii unui generaţii, cu cât se situează mai departe de sfera legăturilor personale directe, cu atât mai mult se bazează crearea înţelegerii reciproce pe construcţii tipizatoare.

A. Schütz face o diferenţă între tipizarea personală şi cea a strategiei acţionale (vezi SCHÜTZ 1984a, 194–201). Tipizarea personală

în legătura eu-celălalt serveşte la aceea ca prin ajutorul ei să se facă inteligibile manifestările din personalitatea celuilalt pentru mine şi invers. Deoarece atât eu, cât şi celălalt participăm doar cu o parte a personalităţii noastre în interacţiune, dobândirea amănunţită de experienţă despre celălalt nu ne este accesibilă, iar limbajul ce formulează experienţele noastre oferă, de asemenea, scheme tipologice pentru aranjarea elementelor empirice. Astfel, îl creez pe celălalt în eul meu parţial ca pe realizatorul funcţiilor şi al rolurilor tipologice,iar pe când fac acest lucru, mă tipizez şi pe mine însumi la fel. Celălalt face acelaşi lucru în legătură cu mine. Deoarece aparţinem aceleiaşi corelaţii de viaţă şi suntem părtaşii unui anumit grad de comuniune de trăiri, în tipizările noastre reciproce se afirmă reciprocitatea punctelor de vedere. Cu alte cuvinte, actele noastre individuale de tipizare se integrează în aceeaşi corelaţie generală de sensuri. Astfel, corelând experienţele mele tipologice referitoare la celălalt cu experienţele mele personale, dar la fel tipizabile, în contextul dat al contemporaneităţii îmi devine posibilă înţelegerea celuilalt.

La fel se întâmplă aceasta şi în cazul tipizărilor în domeniul strategiei acţionale, atunci când doresc să înţeleg motivele, intenţiile acţiunii celuilalt. Prin extinderea tezei generale a *reciprocităţii punctelor de vedere* pot presupune că contemporanul meu nu doar că gândeşte într-un mod asemănător cu mine, ci şi acţionează la fel, intenţiile, motivele sale au relevanţă comună cu acţiunile mele. Diferenţa fundamentală în punctul de vedere se arată doar în aceea că, pe când el este executantul efectiv al propriei acţiuni, eu sunt doar observatorul acesteia, şi invers, el este observatorul acţiunii mele, iar eu sunt executantul acesteia. Deci noi doi reprezentăm reciproc în direcţia acţiunii noastre două puncte de vedere diferite: punctul de vedere al observatorului distanţat obiectiv şi cel activ al participantului subiectiv. Combinaţia celor două face posibilă înţelegerea totală a acţiunii. Înţelegerea se întâlneşte cu înţelegerea de sine, deoarece relaţia mea contemplatoare faţă de acţiunea celuilalt este aceeaşi ca şi relaţia mea contemplatoare, exterioară faţă de propria mea acţiune. Înţeleg propria mea acţiune doar atunci efectiv, dacă nu o trăiesc doar ca executant subiectiv, ci aşezând-o în afara mea, o privesc şi cu „ochii altuia”. În acest caz aplic asupra ei aceleaşi tipizări ca în cazul observării acţiunii celuilalt, precum şi cele pe care el le-ar aplica în timpul observării acţiunii mele.

Pe baza tipizărilor comune funcţionând în câmpul intersubiectivităţii generaţionale dobândesc înţeles şi relevanţă acţiunile noastre. De fapt, lumea generaţională a vieţii se articulează în corelaţii de sensuri determinate cultural şi astfel circumscrie relativ cu exactitate acel

[Erdélyi Magyar Adatbank]

teren de acţiune a intenţionalităţii – incluzând aici şi terenul planurilor de acţiune şi cel al schemelor de interpretare – înlăuntrul căruia se poate produce acţiunea socială. Anumite generaţii sunt observatoarele reciproce ale manifestărilor active ale celeilalte, care aplică aceleaşi tipizări în înţelegerea acţiunii celeilalte ca în însuşi cazul lor. Pe baza tezei generale a reciprocităţii punctelor de vedere, înţelegerea acţiunilor duce la înţelegerea acţiunii celuilalt şi invers: propriile acţiuni devin cu adevărat înţelese doar prin înţelegerea acţiunilor celuilalt. Pe baza acestei teze contemporanii se pot înţelege, întrucât există unii pentru alţii nu ca indivizi în carne şi oase aflaţi în legătură directă unii cu alţii, ci ca reprezentanţii unor tipuri anonime. Sub acest raport relaţia de contemporaneitate funcţionează ca o structură mediatoare între timpul privat al destinului individual şi timpul public al istoriei (vezi RICOEUR, 1985, 167).

Schimbul de generaţii, în concepţia lui Schütz, presupune crearea de legături între lumile contemporanilor, ale înaintaşilor şi ale urmaşilor. Schütz presupune că teza reciprocităţii punctelor de vedere se poate extinde şi asupra trecutului şi a prezentului – asupra lumii înaintaşilor şi a urmaşilor –, deoarece acestea se pot lega prin intermediul generaţiilor. O generaţie dată în legătură cu generaţia premergătoare trebuie să aibă în vedere două raporturi. Pe de-o parte pentru orientarea ei naturală e evident că acele corelaţii de sensuri, în care s-au înrădăcinat experienţele înaintaşilor, diferă în puncte esenţiale de corelaţiile de sensuri actuale, deoarece şi concepţia despre lume a generaţiilor trăind în diferite perioade este diferită. Pe de altă parte membrii generaţiei de azi se află în relaţie de „noi” cu cei mai în vârstă – cu taţii –, şi se apropie cu tipizări referitoare la propria situaţie existenţială la situaţiile existenţiale ale înaintaşilor. Această posibilitate deschide o secţiune importantă a înţelegerii reciproce, care devine funcţională, dacă ambele generaţii înţeleg că sistemele de relevanţă apropiate ca tip sunt de fapt funcţiile situaţiei de istorie a vieţii şi nu se pot aşeza unul în locul altuia (vezi SCHÜTZ 1984b, 308–310). Prin considerarea limitelor de vârstă date se poate realiza înţelegerea transmisă prin intermediul tipizărilor între două generaţii succesive ca între contemporani.

Concepţia lui Habermas despre comunicarea orientată spre înţelegere se poate extinde şi asupra relaţiilor comunicative dintre generaţii. Conform concepţiei lui Habermas „lumea” nu intră în socoteală simplu ca lume exterioară şi interioară, sau obiectivă şi subiectivă, deoarece conţinuturile comunicaţionale se realizează prin intermediul relaţiilor interpersonale. De aceea, Habermas separă trei dimensiuni ale

[Erdélyi Magyar Adatbank]

concepţiilor despre lume ce ajung la înţelegere în comunicare: a) lumea obiectivă, ca totalitatea acelor entităţi, despre care pot fi posibile declaraţii propoziţionale; b) lumea socială, ca totalitatea relaţiilor interpersonale reglementate în mod legitim, în legătură cu care putem avea declaraţii normative; c) lumea subiectivă, ca totalitatea trăirilor accesibile în mod privilegiat ale părţilor comunicante, care se pronunţă în formulări expresive. În cazul generaţiilor ce se află în relaţie unele cu altele aceste trei lumi pot fi concepute astfel: lumea obiectivă este baza existenţială comună dată ambelor generaţii indiferent de particularităţile de vârstă; lumea socială este acea sferă existenţială, în care formele generaţionale specifice se delimitează exterior şi se află sub raportul altfelului unele cu altele, şi astfel devin posibile experienţele generaţionale diferite; lumea subiectivă este lumea trăirilor condensată în conştiinţa generaţională interioară, care este accesibilă doar indirect, în proiectările lingvistice-culturale. Tipurile de declaraţii legate de aceste lumi formulează diferite exigenţe de valabilitate: exigenţa *adevărului* prepoziţional, a *corectitudinii* normative, precum şi a *autenticităţii* expresive. Lumea se poate aborda în mediul eforturilor comune de interpretare doar în măsura în care se diferenţiază sistemul de referinţă formal al celor trei „lumi". În sistemul de coordonate al celor trei lumi se pot aşeza în aşa fel corelaţiile de situaţie, încât să se nască un acord despre aceea pe care participanţii o pot trata ca fapt real, ca normă valabilă sau ca trăire autentică.

Fiecare proces al înţelegerii reciproce are loc pe fundalul înţelegerii anterioare exersate cultural. Fundalul cunoaşterii nu se problematizează niciodată în întregime. Pentru generaţiile comunicante între ele există un asemenea *corpus comun al tradiţiei*, care nu se problematizează în cazul nici uneia şi care tocmai de aceea poate servi ca baza comună a creării de legături. Acesta se manifestă în primul rând în faptul că două generaţii – oricât de conflictuală ar fi relaţia lor – aparţin aceleiaşi culturi şi definesc identitatea lor generaţională în sistemul de referinţă al acesteia. Generaţiile care participă la interacţiuni problematizează întotdeauna doar acea parte a acestei rezerve de tradiţii, pe care o tematizează şi o folosesc pentru interpretările lor. Această rezervă de tradiţii se formează şi se acumulează în *lumea vieţii generaţionale*, ca un fel de cunoaştere „premergătoare teoriei", ale cărei elemente în situaţia comunicativă se conştientizează ca fapt, normă, trăire. Lumea vieţii depozitează şi rezultatele muncii explicative a generaţiilor anterioare (vezi HABERMAS f.a. 36, 59).

În concepţia lui Habermas, lumea vieţii nu se integrează în sistemul de coordonate al acţiunii comunicative ca o a patra lume pe lângă primele

[Erdélyi Magyar Adatbank]

trei, ci ca orizont. Cel puţin privind din perspectiva participanţilor, apare ca orizontul format din contextul proceselor de acord, care nu se tematizează înlăuntrul situaţiei comunicative. Cei care acţionează în mod comunicativ se mişcă înlăuntrul orizontului propriei lor lumi a vieţii atunci când se lansează în acte de coordonare. Structurile simbolice ale lumii vieţii se manifestă în reproducerea culturală a cunoaşterii valabile, în integrarea socială ce susţine acţiunile comunicative şi în socializarea participanţilor (vezi PAPP 130–135).

Fiecare act al creării consensului formează o secvenţă a procesului comun de interpretare-comprehensiune orientat spre definirile situaţilor existenţiale recunoscute interpersonal. În procesele explicative-comprehensive colaboratoare, fiecare dintre generaţiile participante deţine o poziţie diferită de cea a celeilalte, totodată nici una nu dispune de monopolul interpretării. Sarcina de interpretare constă pentru ambele părţi în aceea să înţeleagă şi să atragă în propria concepţie asupra situaţiei sensul acordat situaţiei de către celălalt, ca prin aceasta diferitele interpretări de situaţie să se apropie ca elementele unei lumi devenite relativ comună. Fac acest lucru ca părtaşii şi ca şi creatorii unei asemenea experienţe comunicative, în care punctele de vedere observatoare exterioare afirmate în situaţia activă şi cele participatoare interioare se întâlnesc în situaţia „observării participatoare”, şi în interpretările reciproce ale partenerilor se leagă şi se completează organic. Prin aceasta, participanţii la situaţia comunicativă dobândesc „un rol de partener reflectat” (vezi HABERMAS 1994, 138–139). Datorită acestuia se poate forma înţelegerea integratoare între generaţii legată de valori şi norme, reglementată de tradiţia culturală şi de procesul socializării.

Acţiunea comunicativă reprezintă o orientare raţională de acţiune, deoarece rezultatul ei are o legitimitate intersubiectivă, realizată pe cale comunicativă. Acţiunea comunicativă orientată spre acord nu se epuizează în actul înţelegerii, ci se continuă în activităţile practice concrete.

În viziunea hermeneutică în relaţia generaţiilor succesive primul pas făcut în direcţia prevenirii sau depăşirii conflictelor îl constituie clarificarea condiţiilor înţelegerii pe plan verbal, ale „*potrivirii la vorbă*”. A se potrivi la vorbă unui cu altul încă nu înseamnă că părţile se şi înţeleg. Dar înseamnă deja că părţile sunt înclinate spre înţelegere, sunt atente la părerea celuilalt şi reuşesc să păstreze anumite reguli de joc în raportul lor. Realizarea potrivirii la vorbă poate duce ori la o colaborare efectivă, ori la o rivalizare luată în sens pozitiv.

Pentru ca potrivirea la vorbă să se realizeze este nevoie de

funcţionarea oarecum netulburată a comunicării dintre generaţii. Pentru aceasta este dată o bază comună, de care au parte ambele părţi. Prin expresie diltheyiană, două generaţii ce se schimbă una pe alta sunt momentele aceleiaşi vieţi, deţin o bază existenţială comună. În sens mai larg, aceasta înseamnă că aparţin aceleiaşi culturi şi se află în terenul aceleiaşi tradiţii, chiar dacă în interpretările lor această tradiţie se exprimă altfel. Corpusul comun al tradiţiei îl poartă limba, care pentru ambele generaţii este *limba comună a culturii* şi înlăuntrul căruia se diferenţiază specificităţile lingvistice generaţionale. De aceea, natura acestor două medii determină în mare măsură formarea relaţiei dintre generaţii.

Într-o asemenea cultură, în care structurii lingvistice-instituţionale interioare şi principiilor de funcţionare le sunt caracteristice închiderea severă, ierarhizarea, exclusivitate şi dominaţia, iar corespunzând acestora şi pe plan lingvistic se reproduc elementele totalitare, paternaliste ale tradiţiei, nu se creează condiţii favorabile pentru formarea consensului generaţional. Tinerii se supun sau se opun relaţiilor de dominaţie şi de subordonare codificate în principiile structurale şi funcţionale ale culturii – care, în unele cazuri pot asigura – printr-o investiţie relativ mică – controlul absolut al generaţiilor mai în vârstă, deţinând poziţiile, asupra întregii culturi, iar în unele cazuri pot contribui la izbucnirea conflictelor generaţionale mergând până la revoltă. Dacă rezistenţa structurală-instituţională a culturii este destul de puternică, revoltele generaţionale vor fi schimbate prin reproducerea structurilor tradiţionale. Înlăuntrul acestor culturi sfera comunicării dintre generaţii se îngustează, vidurile şi diferenţele comunicative rămân inobservabile, sau se înăbuşesc prin străduaniile de unificare structurale şi funcţionale, iar generaţiile se schimbă unele pe altele de cele mai multe ori mecanic, fără ca să se formeze o oarecare relaţie de parteneriat între ele.

Condiţiile potrivirii la vorbă se pot forma doar în acele culturi în care democratismul şi pluralismul cultural, principiile coexistenţei şi ale alterităţii se afirmă într-o oarecare măsură, în care tocmai de aceea relaţiile dintre generaţii se bazează pe comunicarea permanent lărgită şi din ce în ce mai deschisă. În asemenea condiţii anumite generaţii pot forma legături cu corpusul tradiţiei pe un plan mult mai larg, iar diferitele sfere ale tradiţiei se activizează pentru ele în mod diferit. În câmpul legăturilor comunicaţionale, raportarea reflexiv-explicativă va deveni caracteristică lor. Prin urmare, aceeaşi stare existenţială pentru diferiţi experimentatori şi interpretatori apare în acelaşi timp ca diferite stări existenţiale, multiplicându-se *interpretativ*.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Într-o cultură deschisă şi cu structură dinamică, fiecare generaţie poate fi definită ca o acţiune existenţială specifică, căreia îi aparţine şi acţiune interpretativ-comprehensivă specifică. Astfel, generaţiile simultane nu trăiesc în prezent, ci în *prezenturi*, pentru ele nu se revelează trecutul, ci *trecuturile*, nu istoria, ci *istoriile*. Aceeaşi acţiune obiectivă se integrează în procesul lor de existenţă ca purtătoarea corelaţiilor de relevante şi sensuri diferite, sub forma diferitelor texte şi povestiri. Dincolo de asta, comprehensiunii existenţiale a unei generaţii îi aparţine şi înţelegerea comprehensiunii existenţiale a celeilalte generaţii. Existenţa nu se revelează doar sub forma experienţelor directe, ci şi în interpretările de existenţă ale altor generaţii transmise de tradiţie şi de cultură. De fapt, pentru o generaţie *cealaltă* (generaţie) nu este niciodată una absolută, ci o asemenea altă, care este premergătoarea sau urmaşa celei existente actualmente, adică o asemenea alta, care în altfelul său îi aparţine organic. Identitatea existenţială actuală a unei generaţii – în urma istoricităţii de esenţă a fiinţării – înseamnă în acelaşi timp apropiere şi distanţă de sine. Apropierea de sine este însoţită întotdeauna şi de o oarecare distanţare, iar această creare de distanţă se dovedeşte a fi necesară pentru înţelegerea existenţei dezvoltate. De fapt la înţelegerea fiinţei şi a asumărilor de roluri culturale ale unei generaţii drumul duce *prin celălalt*, prin alte generaţii. În mod necesar trebuie să ajungă la celălalt, pentru a putea ajunge la şinele său real. Acest proces de înţelegere de sine devine posibil doar în condiţiile comunicării deschise funcţionând dinamic şi cu perspective în lărgire.

În cultura bazată pe comunicare se manifestă efectiv diferenţele şi distanţele. Acestea, în procesul comunicării, pot adopta forma *diferenţei comunicative* între părţile comunicante. Diferenţa comunicativă dintre generaţii apare ca o distanţă ce ia naştere din particularităţile de vârstă, ca o distanţă de poziţie lingvistică şi culturală.

Distanţa de vârstă e dată şi fixată obiectiv, dar ea în sine nu obstrucţionează înţelegerea, ci delimitează doar posibilităţile ei. Distanţa dintre generaţii nu coincide cu distanţa de vârstă. Se ştie că uneori foarte tinerii şi cei foarte în vârstă se pot înţelege mai bine decât contingentele de adulţi mai tineri sau mai în vârstă care sunt apropiaţi ca vârstă. Distanţa de vârstă nu e aceeaşi nici cu distanţa temporală. Timpul reprezintă o prăpastie doar pentru generaţiile culturilor închise, deşi în acestea se nasc numeroase gesturi simbolice de transcenderea distanţei. Prin abordare hermeneutică timpul este baza purtătoare a acţiunii, iar distanţa temporală este umplută de continuitatea obiceiului şi a tradiţiei. Distanţa în timp se mişcă continuu şi este în extindere variabilă (vezi GADAMER 1984, 211). Acesta e planul efectiv al *dialogului*, care nu lasă

partenerii să se piardă nici într-o apropiere coincidentă, nici în negura distanţării de necuprins. Distanţa temporală este planul vizibil întotdeauna al acţiunii, şi ca atare este sursa înţelegerii. În orizontul acesteia se activizează jocul continuu al apropierii şi al îndepărtării, în care orizonturile se întâlnesc, iar punctele de vedere orientate spre eu sau celălalt, pe interior sau spre exterior, spre subiectiv sau spre obiectiv se completează cu succes.

Diferenţa comunicativă apare mai gravă atunci când distanţa în vârstă şi în timp dintre generaţii este legată de conţinuturile limbajului şi ale culturii. Sensurile lingvistice şi diferenţele semantice şi pragmatice ale uzului limbii pot deveni obstacole serioase ale înţelegerii, dacă nu se va forma un *cod comun*, care ar putea înlesni traducerea declaraţiilor. De asemenea, dacă cultura dezvoltă un sistem de instituţii, diferenţiat generaţional şi înclinat spre reproducerea lui însuşi, atunci acest sistem de instituţii poate fixa poziţional distanţa dintre generaţii. Această distanţă instituţională poate fi dizolvată doar într-o structură instituţională flexibilă, capabilă de reînnoire, care poate integra continuu tinerii în poziţiile şi în rolurile instituţionale.

5.4.3. Posibilităţile dialogului

Acolo unde diferenţa comunicativă e prea mare, acolo nu există posibilitate de înţelegere reală. Cum se poate deci reduce diferenţa comunicativă – aceasta este întrebarea-cheie a înţelegerii dintre generaţii. Diferenţa comunicativă dintre generaţii cuprinde totodată prăpastiile comunicaţionale apărute între trecut şi prezent, tradiţie şi inovaţie, eu şi celălalt. Pentru biruirea, transcenderea, deci pentru formarea condiţiilor potrivirii la vorbă, iar pe urmă ale colaborării comprehensive, hermeneutica are un program pozitiv: posibilitatea *dialogului*. În acest caz, dialogul nu înseamnă doar un mod de vorbire, ci o stare existenţială, o altă modalitate a fiinţării, decât cea pe care se bazează structurile ierarhice, prăpăstiile temporale şi modurile de vorbire monologice.

În ce constau posibilităţile hermeneutice ale *dialogului generaţional*? Dialogul este o modalitate a comunicării, care are loc între *parteneri.* Generaţiile comunicante pot intra doar atunci în dialog unele cu altele, dacă se tratează ca parteneri comunicaţionali egali. Aceasta înseamnă că încearcă să dezvolte legături comunicaţionale orizontale, sunt atenţi reciproc unul la celălalt, devin deschişi, receptivi faţă de celălalt şi se lasă atinşi, abordaţi de celălalt. Doar în această deschidere şi orientare receptivă se manifestă celălalt ca el însuşi. Relaţia de parteneriat este una

[Erdélyi Magyar Adatbank]

participativă, activizatoare pentru ambele părţi.

În această corelaţie, sfera de concept a celuilalt nu se extinde doar asupra celeilalte generaţii, ci şi asupra tuturor acelora care pot deveni obiecte ale comunicării generaţionale, iar înlăuntrul acesteia în primul rând asupra tradiţiei. Două generaţii succesive, dar parţial coexistente, nu doar că văd şi înţeleg aceeaşi realitate în mod diferit, ci şi aceeaşi realitate li se manifestă în mod diferit. Corpusul tradiţiei dobândeşte înţeles diferit de la generaţie la generaţie. Deoarece se apropie de el prin diferite orizonturi de aşteptare, se revelează ca purtătorul altor şi altor corelaţii de semnificaţie. În cultura bazată pe comunicare şi obiectul comunicării se activizează comunicativ. Te atinge, îţi captează atenţia, te interpelează, te întreabă. Nu se poate ocoli iniţiativa sa provocatoare la legătură. Astfel, nici crearea comunicativă de legătură nu se realizează ca o raportare cognitivă unilaterală, ci ca o relaţie de parteneriat.

Modul de existenţă al dialogului în comunicare se manifestă cel mai bine în aceea că locul vorbirii unilaterale – al monologului – despre obiect este luat de *convorbirea* cu el. Vorbirea şi convorbirea în acest sens înseamnă două stări existenţiale umane diferite. Vorbirea poartă în sine unidirecţionalitatea vorbirii-despre-ceva, fără ca acel ceva să fie antrenat efectiv în comunicare. Comunică „despre”, dar nu „cu el”. Lipsa dialogului se poate recunoaşte prin aceasta şi în comunicarea generaţională: generaţiile comunică despre ele, dar nu între ele, nici măcar atunci când, aparent, poartă o conversaţie între ele. În dialogul real, rolul celui care se adresează şi al celui căruia i se adresează, al celui care atinge şi al celui atins, al interpelatorului şi al interpelatului se schimbă continuu. Totodată, străduania partenerilor orientată spre a lăsa pe celălalt să se afirme, să dea glas „lucrului însuşi”, este reciprocă. Acest scop îl serveşte şi crearea de distanţă ce este însoţită de reţinerea mea relativă. Mă reţin, atunci când trebuie să fiu atent la celălalt şi mă manifest atunci când celălalt este atent la mine. Astfel, ne aflăm în jocul continuu al apropierii şi al distanţării unul faţă de celălalt într-o permanentă coacţiune, în care totodată păstrăm identitatea noastră proprie.

Şi dialogul generaţional poate fi conceput ca o asemenea coacţiune a generaţiilor aflate în relaţie de simultaneitate parţială, o coacţiune pe care fiecare o trăieşte ca propria sa acţiune, dar în aşa fel încât şi celălalt e participant al acesteia. În această stare existenţială a dialogului devine posibilă acea apropiere a orizonturilor şi a punctelor de vedere care face posibilă întâlnirea într-un domeniu comun al sensurilor şi al relevanţelor. Despre potrivire de vorbă, mai mult despre colaborare comprehensivă se poate vorbi doar atunci dacă în comunicarea generaţională pentru cele două generaţii se

[Erdélyi Magyar Adatbank]

revelează un sens reciproc acceptabil al fiinţării şi o relevanţă reciproc comprehensibilă a existentelor, adică dacă sunt capabile să împărtăşească realitatea şi iluziile una alteia. Pentru aceasta deseori e nevoie să se traducă unele altora sensurile formulate în diferitele limbi generaţionale. Se poate întâmpla că membrii celor două generaţii vorbesc de fapt despre acelaşi lucru, dar altfel, în altă limbă. Dialogul între generaţii devine real atunci când reuşesc să dobândească un *limbaj comun*, prin intermediul căruia traducerea sensurilor şi a semnificaţiilor se poate realiza. Aceasta, desigur, presupune existenţa unui strat comun al culturii. Aceasta trebuie activată, adusă în joc în dialog, ca depozitul comun al rezervelor culturale neproblematizate, care oferă o bază existenţială comună generaţiilor pentru înţelegere şi colaborare.

Baza comună existenţială care serveşte la transcenderea distanţelor dintre generaţii o constituie *tradiţia*. Fiinţarea generaţională e fiinţare istorică, ce este caracterizată, pe de-o parte, prin apartenenţa la tradiţie, pe de altă parte prin proiectarea în posibilităţile din viitor. Fiecare generaţie ca acţiune e fiinţare finită, dar neîncheiată. Generaţiile îşi trasează reciproc limite, dar fiecare supravieţuieşte în tradiţie, iar ca tradiţie integrată în prezent – cu înţeles schimbat – devine creatoarea noilor generaţii. Tradiţia este acea intermediaritate care creează legătură între generaţii în timp, datorită căreia generaţiile nu se pun doar una lângă alta, ci se şi integrează una în alta. Fiecare limbaj generaţional şi cultură se traduce în limbajul tradiţiei, iar tradiţia se traduce din nou şi din nou în limbajul fiecărei generaţii. Fiecare generaţie este pe de-o parte în tradiţie, pe de altă parte se distinge din ea cultural prin aceea că de-a lungul învăţării face reflectată şi problematizată o anumită constituţie a tradiţiei. Prin aceea că traduce tradiţia în limbajul său generaţional totodată o şi re-creează, reinterpretează, o actualizează. În acţiunea actualizării însă generaţia respectivă se atrage pe sine, se traduce şi pe sine în limbajul tradiţiei. Atunci când se înţelege pe sine din propria povestire, în acelaşi timp se înţelege pe sine din celălalt.

Tradiţia deţine un rol cu adevărat *hermesian* în relaţia dintre generaţii, deoarece constituţia de sensuri a unei generaţii o traduce în limbajul celeilalte generaţii. Prin aceasta, noua generaţie împărtăşeşte nu doar tradiţia, ci tot ceea ce creează ca nou devine parte a tradiţiei. Nu doar fiinţarea generaţională trecută devine prin aceasta prezentă, ci şi fiinţarea generaţională din prezent devine trecut. Atunci când o generaţie poartă un dialog cu cealaltă, totodată poartă un dialog şi cu tradiţia. Şi invers, orice dialog cu tradiţia este unul purtat cu cealaltă generaţie. În acest dialog, tradiţia este un partener activ, care ni se adresează şi prin aceasta ne îndeamnă la vorbă şi ne face deschişi spre receptarea lui.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Între generaţiile comunicante pe baza continuităţii tradiţiei se dărâmă obstacolele în înţelegere, îndată ce recunosc că nu există sensuri finale, durabile şi ireductibile unele de altele. Însă, ceea ce nu poate fi înţeles va deveni inteligibil, iar ceea ce se poate înţelege ulterior va fi înţeles diferit. Fiecare acţiune concretă de înţeles, care se distinge din continuumul tradiţiei, cade din nou în acest continuum ca indeterminare deschisă.

Constituţiile generaţionale de sensuri specifice se regăsesc în continuumul tradiţiei mai devreme sau mai târziu. Tensiunea fiinţării istorice se ascunde tocmai în aceea că unele existente îşi delimitează continuu propriul orizont de orizontul culturii, iar pe urmă orizonturile despărţite se unesc din nou în momentul întâlnirii cu tradiţia. Or, din continuumul tradiţiei nici o existenţă generaţională nu se poate sustrage definitiv, deoarece în aceasta există deja *înainte* să se nască realmente ca ea însăşi. De aceea, orice fel de conflict generaţional se desfăşoară pe planul consensului generaţional originar. Cei mai în vârstă şi tinerii, îndată ce învaţă să respecte *alteritatea* celuilalt şi să înţeleagă pe celălalt aparţinând lor înşişi ca premergătorul sau urmaşul lor, înlătură obstacolele comunicaţionale şi reuşesc de îndată să-şi potrivească vorba. În măsura în care acest lucru se reuşeşte ni se dezvăluie perspectivele înţelegerii şi ale colaborării.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Încheiere

Cercetarea noastră de până acum atât sub raportul conţinutului, cât şi sub raport metodologic s-a mişcat în contextul modernităţii. De fapt, problema generaţională se corelează cu concepţia despre cultură a modernităţii. Posibilităţile gândirii mai departe duc inevitabil la problematica complexă, greu examinabilă a *modernului* şi a *postmodernului.*

Înţelesul conceptului de cultură devenit general în modernitate[161] s-a format în perioada târzie a iluminismului ca expresia unei conştiinţe de sine umane specifice, delimitabile istoric.[162] în cursul analizei semantico-istorice a termenului *cultură* s-a dovedit că conceptul de cultură al modernităţii nu este nicidecum un concept clar, deoarece integrează în sine diferite straturi semantice depuse istoric, iar sfera lui se extinde asupra celor mai diferite domenii ale realităţii. În domeniul lui se tensionează tendinţe opuse, iar în funcţie de modurile de abordare se manifestă alte şi alte aspecte ale sale. Acest concept de cultură este produsul unui efort spiritual prelungit de-a lungul mai multor secole, care s-a angajat la surprinderea conceptuală *unitară* a aceluia, care spiritual şi material, se realizează pentru omul european ca şi conţinutul ontic al fiinţării umane, ca un specific uman. Totuşi, conceptul modern al culturii în loc de unul unitar s-a dovedit mai mult un concept-*sinteză*, sinteza tendinţelor principale ale modernităţii, condensarea conceptuală a acestora. Acolo unde acest concept al culturii plantează ideea „culturii" în conştiinţa europeană, de fapt există o multitudine colorată şi variată a culturilor determinate, concrete, care se aşază unele lângă altele în timpul istoric, sau se integrează unele în altele, iar în cursul mişcării-schimbării lor continue se modelează reciproc. Experienţa legată de acesta ajunge treptat şi repetat în contradicţie cu ideea călăuzitoare a programului modernităţii: cu captarea şi descrierea existenţei umane în termenii unităţii existenţiale, ai unităţii conceptuale şi ai universalităţii umane.

Contradicţiile interioare ivite neîncetat şi activitatea critică căreia îi dau naştere, îndeamnă conştiinţa de sine şi concepţia culturală a omului

[161] Modernitatea „se ştie »o cultură«" – scrie Gy. Márkus (vezi MÁRKUS 38).

[162] Tot Márkus se referă la faptul că oamenii îşi consideră activitatea lor existenţială şi modul lor de concepere a lumii doar în condiţiile modernităţii ca o „cultură" determinată (vezi MÁRKUS 68).

european la revizuirea repetată a ei înseşi. Datorită acesteia se înclină din ce în ce mai mult spre însuşirea unei anumite diferenţieri de concepţie, iar ca rezultat al confruntării critice a perspectivelor conturate din exterior şi interior să se angajeze la trasarea limitelor exigenţei sale de universalitate.

În filosofîa şi cultura europeană contemporană se prezintă – printre altele – două momente importante ale acestei tendinţe, care privesc în mod direct şi problema generaţională. Unul dintre acestea se manifestă ca o regândire şi o ducere mai departe forţată şi repetată a problemei timpului linear şi a istoricităţii, de-a lungul căreia concepţia temporală unilaterală, lineară bazată pe experienţe temporale exterioare şi iluziile de progres legate de aceasta sunt înlocuite prin analiza mai circumspectă, mai diferenţiată a trăirii de timp şi a conştiinţei temporale umane şi culturale, în cursul căreia se revelează complexitatea structurilor temporale şi istoricitatea originară, de esenţă a fiinţării umane. Celălalt moment se orientează spre dezvăluirea celeilalte „feţe" a raţionalităţii europene acoperite de raţionalitatea teleologică unidirecţională, de instrumentalism şi de spiritul de concurenţă: a raţionalităţii comunicative descriptibilă în termenii valorii, ai sensului şi ai semnificaţiei, cea care îşi caută formele de autoexprimare autonome proprii, şi care avantajează relaţiile de parteneriat orientate spre înţelegere şi acord reciproc şi strategiile formatoare de consens. Aceste probleme fundamentale pentru fiinţarea umană europeană apar ca problemele centrale ale marilor sisteme şi curente filosofice determinatoare ale gândirii noastre actuale – ale fenomenologiei, ale filosofiilor vieţii, ale ontologiei fundamentale şi ale hermeneuticii.

Problema generaţională în formele sale de manifestare cercetate de noi şe integrează în contextul concepţiei despre om şi despre cultură a modernităţii, se corelează cu aceasta în raporturile sale esenţiale. Cultura, ca procesul creării de valoare şi al formării de sens, dezvoltată în structurile lineare ale timpului istoric, ca un cadru interpretativ universal ce dă sens experienţelor existenţiale, este terenul formării şi al schimbului de generaţie. Apariţia generaţiilor succesive în cultură, autoconştientizarea lor, relaţiile între ele, întreaga problematică a schimbului de generaţii este produsul concepţiei culturale ce revelează natura ierarhică şi conflictuală a concepţiei temporale şi istorice a modernităţii, a concepţiilor de progres şi de evoluţie legate de aceasta, precum şi a relaţiilor umane interpersonale şi sociale. Diferitele concepţii ulterioare revizuiesc şi duc mai departe elementele acestei porniri sub semnul posibilităţilor de dialog ale culturilor generaţionale particulare ce ajung unele lângă altele în câmpul

[Erdélyi Magyar Adatbank]

istoricităţii existenţei umane, în cel al structurilor temporale interioare şi exterioare diferenţiate, precum şi în cel ai comunicării. Astfel, toate posibilităţile de concepere ale sferei conceptuale a problemei generaţionale şi a schimbului generaţional, de la abordările mecaniciste – istoriciste exterioare până la interpretările fenomenologice şi hermeneutice, rămân *înlăuntrul* paradigmei modernităţii şi se corelează cu ipotezele fundamentale ale acesteia. Desigur, cu cât mai departe ajunge această tendinţă de ipotezele originale în rezultatele sale, cu atât face mai clar vizibile limitele întregii concepţii a modernităţii. Ca noţiunea colectivă a experienţelor spirituale contemporane, ce ia în seamă conştient aceste limite şi caută noile posibilităţi ale înaintării, a apărut *postmodernul*.

Nu e scopul meu să mă angajez la dispute legate de postmodern şi la cântărirea multitudinii poziţiilor, doar aş dori să semnalez că cercetarea problemei generaţionale ajunsă până la acest punct aici ia în mod necesar o cotitură. Reprezentanţii concepţiei şi ai atitudinii postmoderne – în ciuda multitudinii părerilor – ajung la un numitor comun în susţinerea unor asemenea principii fundamentale, care privesc *în esenţă* continuarea dezbaterii problemei generaţionale. O asemenea idee comună este dezvăluirea limitelor cultului raţiunii înrădăcinate în iluminism, ale raţionalităţii teleologice unilaterale şi ale instrumentalismului, precum şi depăşirea acestora în direcţia bogăţiei de conţinut şi a varietăţii de forme ale fiinţării umane. Prin urmare, asemenea caracteristici paradigmatice ale modernităţii, cum sunt concepţia totalizatoare, promovarea punctului de vedere unic dominant, tratarea problemelor în cadrul unor modele dihotomice şi contradictorii, bazate pe dualitatea relaţiei obiect–subiect, sunt schimbate de principiile pluralismului sau ale democratismului, de cele ale valabilităţii paralele a abordărilor din multiple perspective şi de cele ale recunoaşterii sferelor de realitate aflate în permanentă deplasare, coexistente şi formatoare de relaţii variate. Încetează mitul linearităţii, al unidirecţionalităţii timpului şi a istoriei, cât şi al progresului uman ascendent legat de aceasta. În locul marii istorii, al povestirilor atotomogenizatoare, ajung diferitele povestiri mai mici.[163] În locul personajului central al modernităţii, al subiectului abstract şi universal, trec diferitele subiecte autonome cunoscătoare, evaluatoare, active, formatoare de relaţii comunicaţionale, asupra cărora nu exercită putere un

[163] F. Lyotard defineşte „postmodernul” ca „neîncrederea în metapovestiri” (vezi LYOTARD 1993, 15).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

subiect superior.

Dacă cercetăm problema generaţională din această perspectivă, ca prim pas se iveşte o întrebare în care se cuprinde tacit şi răspunsul. Oare o dată cu încetarea istoriei mari ce destin vor avea discursurile generaţionale extinse asupra întregii culturi? În condiţiile restructurării culturale semnalate îşi poate oare asuma o generaţie pentru o perioadă dată programul transformării întregii culturi, sau cel puţin poate oare să formeze un drept pe acest plan asupra deţinerii unui oarecare rol conducător? În general se poate oare concepe, şi dacă da, în ce mod, problema generaţională în paradigma postmodernă? Vor avea oare o relevanţă ulterioară acele probleme care se ivesc în ordinea de idei a acestei cărţi?

Căutările de răspuns legate de aceste întrebări pot constitui tema unei alte cărţi.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Bibliografie

ALMÁSI Miklós
1971 A *látszat valósága.* Magvető Könyvkiadó, Budapest.
ANDOR Csaba
1980 *Jel — kultúra – kommunikáció.* Gondolat Kiadó, Budapest.
APEL, Karl Otto
1990 A „hermeneutika" filozófiai radikalizálódása Heideggemél és a nyelv „értelem kritériumának" kérdése. In: *Filozófiai hermeneutika.* A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára. 4. kötet, Budapest.
ARISTOTEL
1995 *Fizica.* Editura Moldova, Iaşi.
AUBRY, Jean-Marie – Saint-Arnaud Yves
[1965] *Dinamique des groupes.* Édition C.P.J.C. Montréal, Édition Universitaires, Paris.
AUGUSTINUS, Aurelius
1987 *Vallomások.* Gondolat Kiadó, Budapest.
BACON, Francis
1957 *Noul Organon.* Editura Academiei, Bucureşti.
1605 *De Dignitate et Augmentis Scientiarum.*
BADIOU, A.
1970 *Le concept de model. Introduction a une épistémologie matérialiste des mathématiques.* Francois Maspero, Paris.
BASTIDE, Georges
1965 Mirages et certitudes de la civilisation. In: *Civilisation contemporaine. Aspects et problemes.* Hatier, Paris.
BÂTLAN. Ion
1993 *Introducere în istoria, şi filosofia culturii.* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
BENEDICT, Ruth
1989 A kultúra mintái. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* I. Tankönyvkiadó, Budapest.
BENVENISTE, Émile
1966 *Problemes de linguistique générale.* Gallimard, Paris.
BERGMANN, Werner
1989 Az idő a szociológiában. Szakirodalmi áttekintés az „időszociológiai" elmélet és kutatás helyzetéről. In: *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
BERGSON, Henri
1923 *Tartam és egyidejűség. Hozzászólás Einstein elméletéhez.* Budapest.
[1987] *Teremtő fejlődés.* A Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest, 1930. Reprint.
1990 *Idő és szabadság.* Franklin Társulat kiadása, Budapest. Reprint.
1993 *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei.* Editura Dacia, Cluj-Napoca.
BIRIŞ, Ioan
1996 *Istorie şi cultură.* Editura Dacia, Cluj-Napoca.
BOAS, F.

1930 Anthropology. In: Seligman E. R.: *Encyclopedia of the social sciences.* The Macmillan Co., New York.

BOBOC, Alexandru

1980 *Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă din secolul XX.* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

BONDREA, Aurelian

1993 *Sociologia culturii.* Editura Fundaţiei „România de mâine", Bucureşti.

BOURCEANU, Gheorghe

1985 *Autoritate şi prestigiu. Eseu de antropologie psihosocială.* Editura Junimea, Iaşi.

CARAMELEA, Vasile V.

1968 Ralph Linton şi antropologia modernă. In: Ralph Linton: *Fundamentul cultural al personalităţii.* Studiu introductiv.

CASSIRER, Ernst

1994 *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane.* Humanitas, Bucureşti.

CHISHOLM, Lynne

1992 Élesebb lencse vagy új kamera? Ifjúságkutatás, ifjúság és társadalmi változás Nagy-Britanniában. In: *Civilizációs korszakváltás és ifjúság. A kelet- és nyugat-európai ifjúság kulturális mintái.* Szeged.

CHOMBART de LAUWE, Paul-Henry

1972 *Pentru o sociologie a aspiraţiilor.* Editura Dacia, Cluj.

CICERO

Tusculanae Disputationes. Cartea a II-a.

CIOBANU-BĂCANU, Maria

1988 *Inovaţie şi tradiţie în dezvoltarea culturii.* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

CIUREA, Rodica

1969 *Conflict între generaţii*? Editura Enciclopedică Română, Bucureşti.

CODOBAN, Aurel

1984 *Structura semiologică a structuralismului.* Editura Dacia, Cluj-Napoca.

CRUCERU, Dan

1984 *Diacronismul culturii. Eseu despre evoluţia sistemului cultural.* Editura Meridiane, Bucureşti.

1989 *Cultură, ideologie, valoare. Elemente pentru o interpretare axiologică a culturii spirituale.* Editura Meridiane, Bucureşti.

DESCOLA, Philippe – Lenclud, Gérard – Severi, Carlo – Taylor, Anne Christine

1993 *A kulturális antropológia eszméi.* Századvég Kiadó, Budapest.

- Descola, Philippe: Az oksági magyarázat.
- Lenclud, Gérard: A funkcionalista perspektíva
- Severi, Carlo: Struktúra és ősforma.
- Taylor, Anne-Christine: A történelem megértési modelljei.

DICŢIONARUL explicativ al limbii române. Editura Academiei. Bucureşti. 1975.

DOLLOT, Louis

1974 *Culture individuelle et culture de masse.* Presses Universitaires de France, Paris.

DILTHEY, Wilhelm

1974a Bevezetés a szellemtudományokba. Kísérlet a társadalom és a történelem tanulmányozásának alapvetésére. In: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.* Gondolat Kiadó, Budapest.

1974b A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. In: A *történelmi világ felépítése...*

1974c A hermeneutika keletkezése. In: *A történelmi világ felépítése...*
1990 Vázlatok a történelmi ész kritikájához. In: *Filozófiai hermeneutika.* A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára. 4. köt., Budapest.
ECO, Umbero
1982 *Tratat de semiotică generală.* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
EINSTEIN, Albert
1973 *A speciális és általános relativitás elmélete.* Gondolat Kiadó, Budapest.
ELIAS, Norbert
1987 A *civilizáció folyamata.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1990 Az időről. In: *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok.* Akadémiai Kiadó. Budapest.
ELKIN, Fred
1960 *The Child and Society.* New York.
ENCYCLOPAEDIA Universalis
1989 Vol. 6. Paris.
FRICZ Tamás
1990 Generációk és politikai értékek. In: *Valóság.* 4.
FROBENIUS, Leo
1985 *Paideuma. Schiţă a unei filosofii a culturii.* Editura Meridiane, Bucureşti.
GADAMER, Hans-Georg
1984 *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1990 Hermeneutika, In: *Filozófiai hermeneutika.* A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára, 4. köt., Budapest.
GAZSÓ Ferenc
1984 Az ifjúság társadalmunk szerkezetében. In: *A magyar ifjúság a nyolcvanas években.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
GEERTZ, Clifford
1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: *Misszionáriusok a csónakban.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
GIDDENS, Anthony
1995 *Szociológia.* Osiris Kiadó, Budapest.
GRAND Larousse Encyclopédique
1960 Tome III. Paris.
GULIAN, C. I.
1980 *Structura şi sensul culturii.* (Contribuţii la istoria ideilor contemporane). Editura Politică, Bucureşti.
GUREVICS, A. J.
1974 Időképzetek a középkori Európában. In: *Történelem és filozófia.* Gondolat Kiadó, Budapest.
HABERMAS, Jürgen
1981 A hermeneutika univerzalitás igénye. In: *Helikon.* Világirodalmi Figyelő. 2-3. sz.
1983a Technica şi ştiinţa ca „ideologie". In: *Cunoaştere şi comunicare.* Editura Politică, Bucureşti.
1983b Preliminarii la o teorie a competenţei comunicative. In: *Cunoaştere şi comunicare.*
1994 A *társadalomtudományok logikája.* Atlantisz, Budapest.
é.n. *A kommunikatív cselekvés elmélete* (I-II). A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. ELTE, Budapest.

HARTMANN, Nicolai
1972 *Lételméleti vizsgálódások.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1974 *Estetica.* Editura Univers. Bucureşti.
HEGEDŰS T. András – Forray R. Katalin
[1989] *Az újjáépítés gyermekei – a konszolidáció gyermekei.* Magvető Kiadó, Budapest.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
1995 *Fenomenologia spiritului.* Editura IRI. Bucureşti.
1996 *Principiile filosofiei dreptului.* Editura IRI. Bucureşti.
HEIDEGGER, Martin
1989 *Lét és idő.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1992 *Az idő fogalma.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
1994 *Fiinţă şi timp.* Editura Jurnalul Literar. Bucureşti.
HELLER Ágnes
1970 *A mindennapi élet.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
HERDER, Johann Gottfried
1973 *Scieri.* Editura Univers. Bucureşti.
HERSKOVITS, Melville J.
1989 Kulturális antropológia. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* I. Tankönyvkiadó, Budapest.
HJELMSLEV, L.
1975 A jel glosszematikus megközelítése. In: *A jel tudománya.* Gondolat Kiadó, Budapest.
HOBBES, Thomas
1970 *Leviatán.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
HOLLÓS Marida
1993 *Bevezetés a kulturális antropológiába.* ELTE-BTK Kulturális Antropológia, Budapest.
HUFNAGEL, Erwin
1981 *Introducere în hermeneutică.* Editura Univers, Bucureşti.
HUIZINGA, Johan
1990 *Homo ludens. Kísérlet a kultúra játékelemeinek a meghatározására.* Universum Kiadó, Szeged.
HUSSERL, Edmund
1966 *Zur Phänomenologie des inneren Zielbewusstseins* (1983–1917). In: Husserliana X., La Haye, Nijhoff.
1984a Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia. In: *Fenomenológia a társadalomtudományban.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1984b A tiszta fenomenológia és a fenomenológiai filozófia eszméi. In: *Fenomenológia a társadalomtudományban.*
1984c Tapasztalat és ítélet. In: *Fenomenológia a társadalomtudományban.*
1994 *Meditaţii carteziene.* Humanitas, Bucureşti.
IAKOCZI, Tiberiu
1971 Despre conceptul de generaţie. In: *Forum* (Revista învăţământului superior). Ştiinţe sociale. Anul III. Nr. 3.
ILLÉS Iván
1991 *Nemzedékek, elitek, ciklusok.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
JÁGER Ida
1992 Kultúrák összehasonlító elemzése. In: *A kultúra jelene és jövője.* Tudományos

konferencia. 1992. okt. 27. Veszprém.
KANT, Immanuel
1943 *Ideea unei istorii universale.* Casa Şcoalelor. Bucureşti.
1987 *Prolegomene.* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti.
KAPITÁNY Ágnes – Kapitány Gábor
1983 *Értékrendszereink.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
KARÁCSONY András
1995 *Bevezetés a tudásszociológiába.* Osiris-Századvég, Budapest.
KLOSKOWSKA, Antonine
1981 A kultúra értelmezése. (Részlet a szerző Tömegkultúra c. müvéből. Budapest, 1971.). In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* II. (Lengyel kultúraelméleti tanulmányok). Tankönyvkiadó, Budapest.
KOHLI, Martin
1990 Társadalmi idő és egyéni idő. Az életút a moderntársadalom szerkezetváltozásában. In: *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
KOSSELECK, Reinhart
1979 *Vergangene Zukunft.* Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Suhrkamp. Frankfort.
KOTARBINSKI, Tadeus
1970 *Meditaţii despre viaţa demnă.* Editura ştiinţifică. Bucureşti.
KRAUS, Wolfgang
1993 *Kultúra és hatalom. A vágyak átváltozása.* Európa Könyvkiadó, Budapest.
KRISTEVA, Julia
1979 A szöveg és tudománya. In: *Irodalomszemiotikai tanulmányok.* Kritenon Könyvkiadó, Bukarest.
1980 Problemele structurării textului. In: *Pentru o teorie a textului.* Editura Univers, Bucureşti.
KROEBER, A. L.
1948 *Anthropology.* New York.
1952 Kroeber, A. L. and Kluckhohn, C.: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions.* Harvard University. Cambridge.
KUHN, Thomas S.
1976 *Structura revoluţiilor ştiinţifice.* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti.
LÉVI-STRAUSS, Claude
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris.
1978 *Antropologia structurală.* Editura Politică, Bucureşti.
LIICEANU, Gabriel
1981 *Încercare în politropia omului şi a culturii.* Editura Cartea Românească. Bucureşti.
LINTON, Ralph
1968 *Fundamentul cultural al personalităţii.* Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
LOTMAN, Jurij M.
1973a A szöveg fogalma. In: *Szöveg, modell, típus.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1973b Kultúra és információ. In: *Szöveg, modell, típus.*
1973c Jel és jelrendszer; A XI-XIX. századi orosz kultúra tipológiája. In: *Szöveg, modell, típus.*
1973d A „kultúra elsajátítás" mint tipológiai jellemző. ín: *Szöveg, modell, típus.*
1974 *Studii de tipologia culturii.* Editura Univers. Bucureşti.
1977 Lotman, Ju. – Uszpenszkij, B.: A kultúra szemiotikái mechanizmusa. In: *Jel* –

kommunikáció – kultúra. Szovjet tanulmányok a tömegkommunikációról és a szemiotikáról. *Budapest.*

1983 Játékperiszkóp. In: *Játékperiszkóp. Kultúrafordítási kísérletek.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

1989 A kultúrák kölcsönhatásának elmélete. Szemiotikai megközelítés. In: *Kultúra és közösség,* Budapest, 6.

1994a A kommunikáció kétféle modellje a kultúra rendszerében. In: *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai.* Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs.

1994b Kultúra és szöveg: a gondolkodás generátorai. In: *Kultúra, szöveg, narráció.*

LUHMANN, Niklas

1975 *Soziologische Aufklärung.* Bd. 2. Opladen.

1976 The Future Cannot Begin. In: *Social Research,* 43.

LYOTARD, Jean-Francois

1993 *Condiţiaportmodernă.* Editura Babel. Bucureşti.

MAHLER, Fred

1983 *Introducere în juventologie.* Editura ştiinţifică şi enciclopedică. Bucureşti.

1986 *Tinereţea în timp şi în spaţiu.* Editura Albatros, Bucureşti.

1988 *Generaţia anului 2000. Scenarii de juventologie prospectivă.* Editura Politică, Bucureşti.

MALINOWSKI, Bronislaw

1935 Culture. In: *The Enyclopaedia of the Social Sciences.* New York.

MANNHEIM Karl (Károly)

1956 *Idéologie et utopie.* Librairie Marcel Riviere. Paris.

1969 A nemzedéki probléma. In: *Ifjúságszociológia.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.

MARCUS, Solomon

1985 *Timpul.* Editura Albatros, Bucureşti.

MARGA, Andrei

1994 *Explorări în actualitate.* Biblioteca Apostrof, Cluj.

MÁRKUS György

1992 *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek.* T-Twins k. Lukács Archívum. [Budapest].

MARX, Karl – Engels, Friedrich

1958 *Ideologia germană.* Opere. vol. 3. Editura Politică. Bucureşti.

MENDRAS, Henri

1988 *La second révolution française.* 1965-1984. Avec la collaboration de Laurance Duboys Fresney. Édition Gallimard, Paris.

MENTRÉ, Francois

1920 *Les générations sociales.* Édition Bossard, Paris.

MERTON, Robert K.

1980 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra.* Gondolat Kiadó, Budapest.

MIHAI, Gheorghe

1987 *Psiho-logica argumentării dialogale.* Editura Academiei, Bucureşti.

MOLES, Abraham A.

1974 *Sociodinamica culturii.* Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

MONTESQUIEU

1977 *De l'esprit des lois.* Édition sociales. Paris.

MOORE, Wilbert E.

1963 *Man, Time and Society.* New York – London.

MORIN, Michel – Bertrand, Claude
[1979] *Le territoire imaginaire de la culture.* Éd. Hurtubise HMH, Québec.
NIEDERMANN, Joseph
1984 Kultúra. A fogalom és a helyettesítő fogalmak létrejötte, változásai Cicerótól Herderig. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* III/2. (Német kultúraelméleti tanulmányok 2.). Tankönyvkiadó, Budapest.
NYÍRI Kristóf
1994 A *hagyomány filozófiája.* T-Twins Kiadó. Lukács Archívum, Budapest.
ORTEGA Y GASSET, José
1944 *Korunk feladata.* ABC Könyvkiadó Részvénytársaság. Budapest.
PAEPCKE, Fritz
1989 A sikeres fordítás hermeneutikai útja. In: *Magyar Filozófiai Szemle.* 4.
PALMER, Richard
1987a A hermeneutika hat modern meghatározása. In: *A hermeneutika elmélete.* I. rész. Ikonológia és műértelmezés. 3. Szeged.
1987b „Hermeneuin–hermenéia" ókori szavak használatának mai jelentősége. In: *A hermeneutika elmélete.*
PAPP Zsolt
1987 A racionalitástól a kommunikatív racionalitásig. Jürgen Habermas társadalomelméleti szintéziséről. In: Csepeli György–Papp Zsolt–Pokol Béla: *Modern polgári társadalomelméletek.* Gondolat Kiadó, Budapest.
PARSONS, Talcott
1951 *The Social System.* The Free Press. Glencoe, Illinois.
1955 *Éléments pour une sociologie de l'Action.* Plon. Paris.
PATAKI Ferenc
1982 *Az én és a társadalmi azonosságtudat.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
PEIRCE, Charles Sanders
1990 *Semnificaţie şi acţiune.* Humanitas. Bucureşti.
PIAGET, Jean
1970 La situation des sciences de l'homme dans les systeme des sciences. In: *Tendences principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines.* Premiere partie. Sciences sociales. Mouton/Unesco, Paris – La Haye.
PLETT, Heinrich, F.
1983 *Ştiinţa textului şi analiza de text.* Editura Univers, Bucureşti.
RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society.* Glencoe, Illinois, The Free Press.
RICKERT, Heinrich
1923 *Kultúrtudomány és természettudomány.* Franklin Társulat, Budapest.
1924 *Kant als Philosoph der Modern Kultur.* I.C.B. Mohr, Tübingen.
1987 *A filozófia alapproblémái. Módszertan – ontológia – antropológia.* Európa Könyvkiadó, Budapest.
RICOEUR, Paul
[1985] *Temps ét récit.* Tome III. Édition du Seuil, Paris.
1995a Despre interpretare. In: *Eseuri de hermeneutică.* Humanitas, Bucureşti.
1995b Pentru o fenomeneologie hermeneutică. In: *Eseuri de hermeneutică.*
1995c De la hermeneutica textelor la hermeneutica acţiunii. In: *Eseuri de hermeneutică.*
RIEDEL, Manfred
1989 *Comprehensiune sau explicare? Despre teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice.* Editura Dacia, Cluj-Napoca.

ROCHER, Guy
[1974] *Talcott Parsons and American Sociology.* Nelson, London.
ROUSSEAU, Jean-Jacques
1958 *Diseurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni.* Editura Ştiinţifică. Bucureşti.
SAUSSURE, Ferdinand de
1965 *Cours de linguistique générale.* Payot. Paris.
SAPIR, Edward
1971 *Az ember és a nyelv.* Gondolat Kiadó, Budapest.
SCHELER, Max
1979 *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika.* Gondolat Kiadó, Budapest.
SCHELSKY, Helmut
1969 Ahogyan társadalmunk a fiatalságot és a fiatalhoz illőt látja. In: *Ifjúságszociológia.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
SCHIFIRNEŢ, Constantin
1985 *Generaţie şi cultură.* Editura Albatros, Bucureşti.
SCHÜTZ, Alfred
1984a A cselekvés köznapi és tudományos értelmezése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban.* Gondolat Kiadó, Budapest.
SCHÜTZ, Alfred – Luckmann, Thomas
1984b Az életvilág struktúrái. In: *Fenomenológia a társadalomtudományban.*
SHILS, Edward
1981 *Tradition.* The University of Chicago Press.
SIEGFRIED, André
1965 Technique et culture dans la civilisation du XX-ieme siede. Conférence du 6 janvier 1953. Publié par la Centre National de Documentation Pédagogique. In: *Civilisation contemporaine. Aspects et problemes.* Hatier, Paris.
SIMMEL, Georg
1992 Életszemlélet – Négy metafizikai értekezés. In: *Ész – Élet – Egzisztencia.* II-III. *A ráció és határai.* Társadalomtudományi Kör kiadása, Szeged.
SMITH, Robert J.
1961 Cultural Differences in the Life Cycle and the Concept of Time. In: *Aging and Leisure.* Ed. R.W. Kleemeier, New York.
SPENGLER,
1995 *A nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai.* I-II. Európa Könyvkiadó. Budapest.
SURDU, Emil
1976 Generaţia şi raporturile intergeneraţionale. (Studiu sociologic). In: *Analele Universităţii din Timişoara. Ştiinţe sociale.* Vol. I. Fasc. 2.
STAUFENBIEL, Fred
1989 A kultúra tudományos fogalmának néhány eszmetörténeti forrásáról. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* Tankönyvkiadó, Budapest.
STEINER, George
1983 *După Babei. Aspecte ale limbii şi traducerii.* Editura Univers, Bucureşti.
THURN, Hans Peter
1988 A kultúra szociológiája. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* III/3. (Német kultúraelméleti tanulmányok 3.). Tankönyvkiadó, Budapest.
TÖNNIES, Ferdinand
1983 *Közösség és társadalom.* Gondolat Kiadó, Budapest.

TYLOR, Edward-Burnett
1871 *Primitive Culture.* John Murray, London.
USCĂTESCU, George
1987 *Ontologia culturii.* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
VÁRINÉ Szilágyi Ibolya
1987 *Az ember, a világ és az értékek világa.* Gondolat Kiadó, Budapest.
VERES András
1992 Irodalomértelmezés és értékorientáció. In: *A strukturalizmus után.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
VICO, Giambattista
1972 *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor.* Editura Univers. Bucureşti.
VIANU, Tudor
1979 Raţionalism şi istorism. In: *Opere*, vol. 8. Editura Minerva, Bucureşti.
1982 *Studii de filosofia culturii.* Editura Eminescu, Bucureşti.
WEBER, Max
1965 *Essais sur la Théorie de la Sciences.* Plon, Paris.
1987 *Gazdaság és társadalom.* A *megértő szociológia alapvonalai.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
WEIGERT, A. J.
1981 *Sociology of Every-day Life.* New York – London.
WHITE, Leslie
1989 A kultúra fejlődése. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből.* Szerk. Maróti Andor, Tankönyvkiadó, Budapest.
WINDELBAND, Wilhelm
1914 *Einleitung in die Philosophie.* Tübingen.
é.n. Kultúrfilozófia és transzcendentális idealizmus. In: Preludiumok. Franklin Társulat, Budapest.
WÜRTZ, Bruno
1986 *Ernst Bloch şi principiul speranţei.* Tipografia Universităţii din Timişoara, Timişoara.

Károly Veress s-a născut în 11 noiembrie 1953, la Sovata. Conferențiar la Catedra de Filosofie Sistematică a Facultății de Istorie și Filosofie de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj. A debutat în paginile revistei *„Korunk"* (1979). Prezent cu studii filosofice și de interes mai larg atât în reviste de specialitate și culturale (*Erdélyi Múzeum, Kellék, Korunk, Magyar Kisebbség, Magyar Tudomány, Philobiblon, Studia UBB, Világosság*), cât și în volume colective ale unor programe de cercetare și conferințe științifice, apărute în țară și în Ungaria. Domeniul de cercetare: aspectele semiologice și hermeneutice ale fenomenelor cunoașterii și culturii.

Volume: *Paradox (tudat)állapotok* (Stări de conștiință paradoxale), Editura „Komp-Press", Korunk Baráti Társaság, Cluj, 1996; *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában* (Rolul schimbului de generații în cultură), Editura Pro Philosophia-Polis, Cluj, 1999; *Filozófiai szemiotika* (Semiotică filosofică), Editura Stúdium, Cluj, 1999; *Kisebbségi létproblémák* (Probleme ale ființei minoritare), Editura „Komp-Press", Korunk Baráti Társaság, Cluj, 2000; *Egy létparadoxon szine és visszája* (Laturile unui paradox existențial), Editura Pro Philosophia, Cluj, 2003; *Az értelem értelméről* (Despre sensul sensului), Editura Mentor, Târgu-Mureș, 2003.

CASA CĂRȚII DE ȘTIINȚĂ
FONDATĂ 1992

ISBN 973-686-512-6